

المشروع القومي للترجمة

روبرتسن سميث

محاضرات في

دلالة اللامبين

ترجمة

د. محمد خليفة حسن

مقدمة

الرمزات علوت



المشروع القومي للترجمة

روبرتسن سميث

٢٩٩-٢

٣٣

محاضرات في

ديانة الساميين

General Organization of the Arabic Language
١٩٩٧

مراجعة وتقديم

ترجمة

د. محمد خليفة حسن

د. عبدالوهاب علوب

٢٧٧ ٦٢

الهيئة العامة لكتبة الإسكندرية

١٩٩٧

٢١٦٩٨

هذه ترجمة كاملة لكتاب
Lectures on the
RELIGION OF THE SEMITES
The Fundamental Institutions

by
W. Robertson Smith
London, Adam & Charles Black
1894

إشراف دني
محمد القاضي

تصدير

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس في هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته الى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعا لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التي تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التي عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الديني عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت متبعة في الجزيرة العربية وسوريا و بين النهرين، كما يسعى الى تأصيل هذه الطقوس والعادات في هذا الجزء الحيوى من العالم والذي يمثل مهد الفكر الديني ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الانجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع في حوالى خمسمئة صفحة. وقد اعتمدنا في ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. وما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.

ب

ومن دواعى اعتزازى بهذا العمل أن تفضل أستاذى الدكتور محمد خليفة حسن، أستاذ علم الأديان المقارن بقسم اللغات الشرقية بجامعة القاهرة، بمراجعة الترجمة واطمئنائه لدقتها. وإنى لانتهاز الفرصة لأتوجه بالشكر له على عونه فى هذا الصدد. وأتوجه بالشكر أيضا للأستاذ أحمد عبدالمقصود والأستاذ مصطفى عبدالمعبود زملائى بالقسم على مجهوداتهما فى تدقيق بعض التسميات التى وردت بهذا العمل. ورجائى أن يكون جهدى عوناً للدارسين وإسهاماً متواضعاً فى صرح ثقافتنا الإسلامية العربية الثليدة.

د. عبد الوهاب علوب

قسم اللغات الشرقية بكلية الآداب

جامعة القاهرة

١٩٩٦

تقديم

يعتبر كتاب «ديانة الساميين» من الكتب الكلاسيكية في موضوعه حيث لا يستغنى عنه المتخصص في ديانات الشعوب العربية السامية، ويعد مصدرا أساسيا لكل الدارسين في مجال حضارات الشرق الأدنى القديم وبخاصة في المجال الديني. أما مؤلف الكتاب روبرتسون سميث فهو من مؤسسي الدراسة العلمية للدين في الغرب ممن وضعوا أسس علم تاريخ الأديان في العصر الحديث. وقد جمع سميث بين المعرفة التخصصية في مجال العهد القديم وديانة الشعوب السامية القديمة والديانة المسيحية. ويعتبر كتابه هذا من أقدم وأهم الأعمال التي قدمت في مجال مقارنة الأديان. وللكتاب أهميته الكبيرة في دراسات الكتاب المقدس بعهديه القديم والجديد حيث كان مؤرخو الأديان في القرن التاسع عشر يرون أن الفهم الصحيح لديانة العهد القديم تؤدي إلى معرفة صحيحة بالديانة المسيحية. ويعد الكتاب لذلك أول محاولة علمية جادة لمقارنة ديانة العهد القديم بديانات بقية الشعوب السامية على مستوى المعتقدات والشعائر. وقد استفاد سميث من التقدم العلمي الهائل في الدراسات النقدية للكتاب المقدس والتي أسسها صديقه يوليوس فلهاوزن المستشرق الألماني المعروف. ويعتبر فلهاوزن حلقة الوصل بين التراث الإسلامي والتراث الغربي في مجال نقد الكتاب المقدس، حيث استفاد من المنهج الإسلامي في تطوير هذا

العلم الغربي خلال القرن التاسع عشر الميلادي؛ فوضع نظريته في مصادر التوراة وتمكن من تحديد عصور الديانة الإسرائيلية، الأمر الى يسر عملية المقارنة مع الديانات السامية. وقد اعتمد سميث في دراسته عن ديانة الساميين على عمل المهاوزن، وبخاصة كتابه عن الوثنية العربية القديمة والذي صدر في برلين عام ١٨٨٧م. كما استعان سميث بعمل صديقه جيمس فريزر عن الممارسات الدينية للشعوب القديمة في كتابه المعروف «الفنن الذهبي».

ومن أهم الموضوعات التي يعالجها سميث موضوع 'الأضحية الدينية' والقرابين. وهو يتفرد بنظرية خاصة عن الأضحيات تقف الى جانب عدة نظريات طورها علماء الأديان والأنثروبولوجيا والاجتماع مثل تايلور وفريزر وهوبرت ووستر مارك وفرويد وغيرهم. وترد نظرية سميث أصل الدافع الى الأضحية الى الرغبة في الاتحاد أو المشاركة بين أعضاء الجماعة من ناحية، وبينهم وبين إلههم من ناحية أخرى. وتتم المشاركة من خلال وجبة الأضحية، وهي عبارة عن وليمة دينية. وقد تطورت عن طقس المشاركة دلالة أخرى للأضحية؛ فهي تقدم أيضا حين تشعر الجماعة البدائية أنها أغضبت إلهها فتحاول إعادة كسب رضاه من خلال وجبة أضحية عامة. كما نتجت عن الطقس الأصلي دلالة تطهيرية حيث كان من المعتقد أن دم الأضحية يخلص من النجاسة.

وقد طور سميث هذه النظرية عن الأضحية من خلال دراسة عن الأضحية الحيوانية عند العرب القدامى. وقد قدم هذه النظرية في مقال بدائرة المعارف البريطانية (الطبعة التاسعة)؛ ثم طورها في كتابه «ديانة الساميين». وقد أوضح

فيه أن الديانات القديمة لا يمكن فهمها جيدا إلا من خلال أطقوس والشعائر، لأنها ليست لها بنية عقائدية، بل هي مجموعة من الممارسات الشعائرية. واعتبر سميث الوحدة الدينية لا تتكون من الفرد، بل من الجماعة؛ فالدين جزء من النظام الاجتماعي. واعتبر سميث رابطة الدم هي التي تربط بين الجماعة الدينية البدائية بما تحويه من بشر وآلهة، وأن ديانة الساميين تنتمي إلى هذا النوع من التفكير الديني. ففى كل الديانات الطبيعية نجد تعبيراً عن قرابة طبيعية تربط الإنسانى بالإلهى فى الجماعة الدينية الاجتماعية.

وقد تلقت نظرية سميث فى الأضحية عدة تحليلات علمية احتوت على نقد علمى للنظرية. وكان من أول نقادها جيمس فريزر الذى أهدى «الفنن الذهبى» إلى سميث. فقد اعتبر فريزر النظرية لا تتناسب مع عقلية البدائي، حيث تفسى كثيرا من العقلانية على فكر الإنسان القديم. ويرى فريزر أنها أهملت أيضا عامل الخوف والرهبة فى تقديم الأضحية. ومن ناحية أخرى اعتقد بعض العلماء الناقدين للنظرية أنه من الخطأ تعميم قاعدة مرور كل الأديان بمرحلة طوطمية يتم فيها أكل الطوطم رغبة فى الاتحاد أو المشاركة مع الإله الذى يمثله الطوطم أو يرمز إليه. بينما اعتقد آخرون أن الهدية هى الأصل فى الأضحية وليس المشاركة أو الاتحاد.

وعلى الرغم من هذا النقد، فإن نظرية سميث تركت أثرا عظيما على الدراسات الدينية والأنثروبولوجية والاجتماعية من بعده. ويمكن تتبع هذا التأثير فى بعض الدراسات التى كتبت عن سميث، ومنها كتاب جون سدلر لاند

بلاك وجورج كريستال عن حياة روبرتسون سميث (١٩١٢)، وكذلك مقال جيمس فريزر عن سميث في كتاب «سير روجر كويرلي ومقطوعات أدبية أخرى» (١٩٢٠)، ومقال «الدين المقارن» بدائرة معارف العلوم الاجتماعية (١٩٣٧). ومن النظريات التي طورت كرد فعل ضد نظرية سميث عن الأضحية نظرية إيانز بريشارد عن دين التوير (١٩٥٦) والتي توصل فيها إلى أن الأضحية هدية أو قربان هدفها التخلص من خطر ما أو مصيبة مثل المرض، وأن الاتصال بالإله يتم من أجل إبعاده أو التخلص منه، وليس من أجل الاتحاد معه أو المشاركة. فالأضحية حياة تقدم في مقابل حياة، إذ تموت الأضحية ليعيش مقدمها.

ويجب أن نشير في نهاية هذا التقديم إلى أن روبرتسون سميث من أهم علماء الحضارات الذين تبنا نظرية الأصل العربي لحضارات وديانات الشرق الأدنى القديم. ولذلك نجده في هذا الكتاب يكثر من العودة إلى الديانة العربية القديمة، ويعطى العديد من الأمثلة على الممارسات الدينية العربية القديمة، ويوضح الكثير من الموضوعات الدينية بالعودة إلى ديانة العرب. وتقف هذه النظرية في وجه العديد من النظريات التي تبنت شعوباً أخرى في المنطقة ولدوافع سياسية وقومية وبهدف إبعاد الأنظار عن شبه الجزيرة العربية كمحور ومركز لحضارة الشرق الأدنى القديم وتاريخه. ومن بين هذه النظريات النظرية الكنعانية التي اعتبرت الكنعانيين محور حضارة الشرق الأدنى القديم؛ وأيضاً النظرية البابلية التي ركزت على منطقة بلاد النهرين؛ والنظرية العبرية التي تبناها

المؤرخون الصهاينة الذين أعادوا كتابة تاريخ الشرق الأدنى القديم لتأصيل الوجود العبري في المنطقة واعتباره وجوداً محورياً بالنسبة لبقية شعوب الشرق الأدنى القديم.

وقد أعطى سميث عدة أدلة على أصالة العرب وكونهم الشعب المحور في المنطقة وأقدم من يمثل الساميين في المنطقة. وعرب الصحراء يمثلون عنصراً غير مختلط، في حين أن غير العرب من الساميين قد اختلط بشعوب أخرى، فخضع لقدّر من التغيير والتكيف. ويقدم سميث الساميين على أنهم يمثلون كتلة بشرية متجانسة تحدثت بلغات تعود إلى أصل واحد، وأن العرب والآراميين والعبريين عاشوا حقبة طويلة يتحدثون بلغة واحدة. ويعتقد سميث أن تفرق الشعوب السامية ليس في مثل قوة تفرق الشعوب الآرية وأن النطاق الذي عاش فيه الساميون يتسم بالتواصل والضيق وأن شبه الجزيرة العربية هي محور هذا النطاق. وقد كان استقرار الساميين في آسيا استقراراً كاملاً، والدم العربي السامي ثابت بتحدد الهجرات النازحة من الصحراء. وقد ضرب التأثير العربي بجذوره في أعماق المنطقة السامية. وبالنسبة للديانة السامية فقد اعتبر أن ديانة العرب تتسم بطابع شديد البدائية بينما انصفت ديانة الآشوريين والبابليين وغيرهم من الساميين بالتعقيد. والبحث عن أصول الديانة السامية يجب أن يتم في البيئة الأقل تعقيداً، وهي البيئة العربية القديمة. وبالنسبة للفلسطينيين أقر سميث بأصولهم العربية السامية. وقد ظهرت النظريات الصهيونية مع نهاية القرن التاسع عشر وخلال القرن العشرين لتشكك في الأصول الفلسطينية من

ناحية، وتؤصل للعبريين وللوجود اليهودى فى المنطقة، وتشكك أيضا فى العرب وشبه الجزيرة العربية كمحور لشعوب المنطقة العربية السامية. ومن هنا تبرز أهمية هذا الكتاب فى التأكيد على الأصول العربية للشعوب السامية القديمة.

وفى نهاية هذا التقديم أتقدم بالتهنئة وبالشكر للدكتور عبدالوهاب علوب لقيامه بعبء ترجمة هذا الكتاب المهم والقيّم ترجمة عربية رصينة أثبت فيها قدرة ممتازة على ترجمة هذا العمل الصعب لغة ومضمونا. وأشكره على تزويده المكتبة العربية بكتاب تأخرت ترجمته قرنا من الزمان على الرغم من أهميته العلمية الكبيرة التى لم يفقدها على مر الأيام والسنين. وقد أثبت الدكتور عبدالوهاب علوب قدرة فائقة على ترجمة المصطلحات السامية والدينية مؤكدا على الشمولية التى يجب أن يتسلح بها المتخصص فى اللغات الشرقية وآدابها. وسيستفيد من ترجمة هذا الكتاب المتخصصون فى عدة مجالات علمية من أهمها مجالات علوم الدين والاجتماع والأنثروبولوجيا والأدب الشعبى وتاريخ الأديان والديانات المقارنة والتاريخ والحضارة. فهو بلاشك إضافة ممتازة ومطلوبة للمكتبة العربية.

أ.د. محمد خليفة حسن

أستاذ الدراسات الشرقية

كلية الآداب، جامعة القاهرة

المحاضرة الأولى

مقدمة : الموضوع ومنهج البحث

إن الموضوع الذى نتناوله هاهنا هو ديانة الشعوب السامية، أى تلك المجموعة من الشعوب التى تنتمى الى أصل واحد وتشمل العرب والعبرانيين والفينيقيين والآراميين والبابليين والآشوريين والتى سكنت منذ القدم شبه الجزيرة العربية الكبرى بما فيها أراضى سوريا وبن النهرين والعراق من شواطئ المتوسط الى سفوح جبال إيران وأرمينيا. والى هذه الشعوب تنتمى ثلاثة من أصحاب الديانات الكبرى فى العالم حتى أن الساميين يمثلون أحد المجالات التى تمثل أهمية خاصة بالنسبة للباحث فى تاريخ الأديان. الا أن موضوعنا لا ينصب على تاريخ الأديان العديدة ذات الأصول السامية، بل على ديانة الساميين ككل بسماتها المشتركة وغطها العام. فاليهودية والمسيحية والإسلام ديانات «إيجابية»، بمعنى أنها لم تنشأ كالأنساق الوثنية القديمة فى ظل قوى غير واعية تعمل فى صمت من حقبة الى حقبة؛ بل تعود فى أصولها الى تعاليم قام بنشرها مجددون دينيون ذوو شأن عظيم كانوا ينطقون بالوحى الإلهى ويتحاشون سنن الماضى من عمد. وفيما وراء هذه الأديان الإيجابية يكمن التقليد الدينى القديم الذى يتمثل فى مجموع العقائد والأعراف الدينية التى لا يمكن أن تنسب الى تأثير عقلية فردية ولم يكن يتم الترويج لها استنادا الى

سلطة فردية؛ بل كانت تشكل جزءاً من تراث شبت فى ظله أجيال متعاقبة من
العنصر السامى كان الفرد فيها يرى أنه من البدهى أن يؤمن بما آمن به آباؤه من
قبله. وكان لا بد للأديان السامية الإيجابية أن تقوم على أرض تحتلها تلك
المعتقدات والأعراف القديمة؛ فكان عليها أن تحل محل ما لا تستطيع أن تستوعبه؛
وسواء رفضت هذه الأديان عناصر الدين الأقدم أو استوعبتها، فقد كان عليها
فى كل نقطة أن تحسب لهذه العناصر حسابها وتتخذ منها موقفاً محدداً. فلم
يستطع أى من الأديان الإيجابية التى اجتذبت البشر أن يتخذ من العقل المجرد
من أية انطباعات خارجية منطلقاً له بحيث يعبر عن نفسه كما لو كان التدين
يبدأ لأول مرة أو من لاشئ. وكان لا بد للمنظومة الجديدة أن تكون على اتصال
مستمر من حيث الشكل إن لم يكن من حيث المضمون بالأفكار والممارسات
الأقدم منها والقائمة بالفعل. وأية منظومة عقائدية جديدة لا نجد من يستجيب
لها إلا بمناشدة الفطرة والمشاعر الدينية لدى من تقوم بالدعوة بينهم، ولا سبيل
للوصول إلى ذلك دون أخذ الأنماط التقليدية التى تتجسد فيها كل المشاعر
الدينية فى الاعتبار، ودون التحدث باللغة التى يفهمها من ألفوا هذه الأنماط
القديمة. لذا، فلا بد لنا لكى نفهم أية منظومة دينية إيجابية فهماً دقيقاً ولكى نعيها
فى سياقها التاريخى وفى مبادئها المجردة أن نعرف على الديانة التقليدية التى
سبقتها. ومن هذا المنطلق فىنى أدعوكم إلى الاهتمام بالديانة القديمة التى كانت
الشعوب السامية القديمة تعتنقها؛ وهو أمر يتجاوز مجرد الفضول؛ بل إن له
تأثيراً مباشراً على المشكلة الكبرى التى تتمثل فى تتبع الأصول الروحانية
للتوراة. ونقدم فى هذا الصدد مثالا يصور لكم ما نرمى إليه. فأنتم تعلمون مدى

تركيز الإنجيل والديانة المسيحية على فكرتي القربان والكهانة. فكتّاب الإنجيل يستندون في جدلهم الى فكرة القربان والكهانة الشائعة بين اليهود وتتجسد في طقوس الهيكل. إلا أن شعيرة الهيكل لم تكن في الأصل شيئاً جديداً تماماً؛ ولم تؤد أسفار موسى الخمسة الى نشأة كهانة وقربان على أساس مستقل تماماً؛ وكل ما فعلته هو أن أعادت صياغة نوابت من نوع أقدم في ضوء عقيدة روحانية مشتركة بين العبرانيين وجيرانهم الوثنيين في كثير من خصائصها. وكل من يمعن النظر في التوراة يفاجأ بأن أصل القربان وأساسه المنطقي لم يفسر تفسيراً كاملاً؛ وأن القربان يعد جزءاً لا يتجزأ من الشعائر الدينية، وأنه لا يعد عقيدة قاصرة على بني إسرائيل، بل إنه شعيرة عامة لها اعتبارها خارج دائرة «شعب الله المختار» وداخله على السواء. لذا فإننا حين نتطلع الى دراسة عقيدة القربان في الإنجيل نجد أنفسنا نتراجع تدريجياً الى أن نصل الى نقطة يتحتم علينا عندها أن نتساءل عن معنى القربان لا بالنسبة للعبرانيين القدماء وحسب، بل بالنسبة لدائرة الأمم التي كانوا يمثلون جزءاً منها. وتؤدي بنا مثل هذه الاعتبارات الى نتيجة فحوها أنه لاسبيل الى فهم أى من الأديان ذات الأصول السامية التي لا يزال لها تأثير هائل على حياة البشر دون التعمق في الديانة التقليدية السامية الأقدم.

وقد يلاحظ في هذا النقاش أني أسلم جدلاً بأننا حين نعود الى أقدم المفاهيم والشعائر الدينية عند العبرانيين نجد أنها تمثل قاسماً مشتركاً بين مجموعة من الشعوب ذات الأصل الواحد، وليست قاصرة على بني إسرائيل. وسيوضح الدليل على ذلك جلياً في الخاتمة. والحقيقة أن هذا أمر يصعب إنكاره

بالنسبة لمن يطالع الإنجيل مطالعة دقيقة. وليس هناك فى تاريخ بنى إسرائيل القديم ما هو أوضح من أن غالبية الناس وجدوا أكبر الصعوبات فى الحفاظ على خصائصهم الدينية القومية التى تميزهم عن سائر الأقوام التى تحيط بهم. أما من لم ينجذبوا الى المبادئ الروحية وكانوا لا يرون فى دين يهوّه إلا مجرد طقوس موروثة فلم يكونوا على وعى بأى فارق جوهري بينهم وبين جيرانهم الوثنيين، مما يسر انخراطهم فى العديد من الطقوس الكنعانية وغيرها من الطقوس الدينية الأجنبية. وتوضح أهمية هذه الحقيقة بإدراك حجم الصدمة التى تصيب المشاعر الدينية الغفل تجاه أى نوع من التجديد. وليس هناك ما يمس الفطرة المحافظة مثل الدين؛ والمحافظة على القديم من سمات أهل الشرق. ولا سبيل الى فهم تاريخ بنى إسرائيل بأسره إذا ما افترضنا أن الوثنية التى كان الأنبياء يقاومونها كانت شيئا غريبا بالنسبة للثوابت الدينية لدى العبرانيين. ومن حيث المبدأ، كان هناك فارق كبير بين عقيدة أشعيا وعقيدة الوثنى. إلا أن الفارق الذى يبدو واضحا لنا لم يكن على نفس الدرجة من الوضوح بالنسبة لليهودى (نسبة الى يهوذا) العادى، وهو ما يرجع الى التشابه الشديد بين الثوابت الدينية والطقوس فى العديد من النقاط الهامة. كما أن المحافظة على القديم ورفض النظر الى الجذور والتركيز على الثوابت والطقوس كان ضد الأنبياء وضد التعاطف مع جهودهم الرامية الى إيجاد فارق حاسم بين دين يهوّه ودين الآلهة عند الشعوب الأجنبية. وهذا دليل على أن الأساس الطبيعى لدين بنى إسرائيل كان شديد الشبه بنظيره فى عقائد الشعوب المجاورة.

ويمكن تقبل النتيجة المترتبة على هذه النقطة القائمة على حقائق تاريخ العهد القديم بسهولة لأن هناك آراء افتراضية من نوع آخر تؤيدها. فالدين بصورته التقليدية ينتقل من الآباء إلى الأبناء، وبالتالي، فهو مسألة تتعلق بالعنصر إلى حد بعيد. فالشعوب ذات الأصل الواحد لديها تراث مشترك من المعتقدات والطقوس والمقدسات الدينية والدنيوية، وبالتالي، فإن الدليل على وجود تراث مشترك من المعتقدات الدينية بين العبرانيين وجيرانهم يدعم الدليل الذي استقناه من مصادر أخرى ومفاده أن شعب إسرائيل تربطه صلة دم بالشعوب الوثنية في سوريا والجزيرة العربية. ويمثل سكان هذه المنطقة بأسرها وحدة عرقية متميزة، وهذه حقيقة يتم التعبير عنها في الغالب بإطلاق تسمية مشتركة عليهم جميعاً، وهي «الساميون». وتقوم هذه التسمية في الأصل على ما ورد بالإصحاح العاشر من سفر التكوين حيث يشار إلى معظم الشعوب التي نتحدث عنها هنا باعتبارهم من نسل سام بن نوح. ولكن رغم أن المؤرخين وعلماء الأجناس المحدثين قد استعاروا اسماً من سفر التكوين، إلا أنه ينبغي أن ندرك أنهم لا يعرفون المجموعة السامية بأنها امتداد لمجموعة الشعوب التي تعتبر من نسل سام. ويميل معظم المفسرين إلى النظر إلى تصنيف المجموعات البشرية كما ورد بالإصحاح العاشر على اعتبار أنه قائم على أسس جغرافية وسياسية لا على أسس عرقية؛ فالفينيقيون والكنعانيون على سبيل المثال يعتبرون من نسل حام وأبناء عم المصريين؛ وهو تصنيف أقرب إلى الحقيقة التاريخية، لأن كنعان ظلت لعدة قرون خاضعة لمصر في حقبة سابقة على الغزو العبراني، ومن ثم فقد وقعت الديانة والحضارة الفينيقية تحت التأثير المصري. أما

من الناحية العرقية، فالكنعانيون أقرب إلى العرب والأشوريين وكانوا يتحدثون لغة لا تختلف كثيرا عن العبرية. ومن ناحية أخرى، فإن عيلام وليديا من نسل سام ولو أنه ليس ثم مايسرر الظن بأن غالبية سكان أى منهما كانوا ينتمون إلى نفس العرق الذى ينتمى إليه السريان والعرب. لذا فلا بد لنا أن نتذكر أن الباحثين المحدثين حين يستخدمون مصطلح 'سامي' فإنهم لا يتحدثون باعتبارهم مفسرين للتوراة، بل يقصدون بها أن يجمعوا بين كل الشعوب التى تدخلها سماتها العرقية المتميزة ضمن مجموعة العبرانيين والسريان والعرب.

إن التعريف العلمى لأية مجموعة عرقية يعد أمرا يحكمه عدد من الاعتبارات؛ فالدليل التاريخى المباشر الذى لا يقبل الشك بالنسبة لأصول الشعوب القديمة يعد أمرا مستحيلا بصورة عامة. ومن ثم، فلا بد من تحديد نقائص التقليد التاريخى عن طريق الملاحظة، سواء للسمات المادية المتوارثة أو الخصائص الفكرية والعادات والسمات المكتسبة التى تنتقل عادة من الآباء إلى أبنائهم. ومن بين المعايير غير المباشرة لصلة القرابة التى تجمع بين الشعوب يعد معيار اللغة أوضحها وأكثرها تعرضا للدرس حتى الآن؛ فمن الملاحظ أن لغات البشر تشكل سلسلة من المجموعات الطبيعية، وأنه يمكن تصنيف عدد من اللغات داخل كل مجموعة فيما يمكن أن نطلق عليه تصنيفا سلاليا طبقا لمدى صلة القرابة. وقد نخالف الصواب إذا افترضنا دائما أن الشعوب التى تتحدث لغة واحدة أو لغات متشابهة ينتمون إلى عنصر مشترك كما قد يبدو من اللغة التى يتحدثونها. فقد تهجر إحدى القبائل السلتيّة (بأيرلنده ومرتفعات اسكتلنده. المترجم) مثلا وتبدأ فى تعلم لهجة نيوتونية دون أى تأثير على

كونهم سلتين بالدم. ولكن الجماعات البشرية بصورة عامة لا تقدم على تغيير لغاتها بسهولة، بل تستمر أجيالهم في استخدام لهجة أسلافهم مع شئ من التعديل التدريجي يتم بمرور الزمن. وهكذا فمن المؤكد أن تصنيف البشر حسب اللغة يعتبر تصنيفا طبيعيا أقرب الى الصحة ولو بالنسبة للمجموعات البشرية الضخمة على الأقل. وقد تثبت الدراسة في كثير من الحالات أن اللغة ذات العنصر المختلط هي لغة العنصر الغالب. وفي الحالات المغايرة، أي حين تفرض الأقلية لغتها على الأغلبية، يمكن لنا أن نستنتج بكل ثقة أن هذا قد تم بناء على تفوق طبيعى أو قدرة من جانب الأقلية على صبب العناصر الأدنى في قلبها الخاص وهو ما لا يقتصر على مجال اللغة، بل يمتد ليشمل كل نواحي الحياة^١. وحيثما وجدنا وحدة في اللغة يمكن لنا أن نؤكد أننا نتعامل مع جماعة من البشر تخضع لمؤثرات مشتركة من أدق الأنواع وأرقها وأبعدها مدي؛ وحيثما سادت وحدة اللسان لأجيال عديدة صار من المؤكد أن استمرارية هذه المؤثرات قد أدت الى درجة بعيدة من التوحد في الطابع المادى والمعنوى. وحين نتعامل مع جماعات لها تاريخ مستقل وبالتالي لها لغات غير متطابقة، بل متشابهة، فإن هذه الفرضية تفقد قدرا من مصداقيتها. ولكن يظل صحيحا بصورة عامة أن العنصر الذى يتصف بما يكفى من القوة، سواء من حيث الكم أو الكيف، لكى يفرض لغته على شعب من الشعوب لابد أيضا أن يكون له قدر من التأثير على الطابع المحلى في جوانب أخرى. من هنا، فإن تصنيف الأعراق حسب اللغة يعد طبيعيا لامصطنعا، وهو ما يصدق بصورة خاصة على العصور القديمة. فغياب الأدب المكتوب والكتب الدينية على وجه الخصوص يجعل من فرض

لغة جديدة ما على عنصر غريب عنها أمرا أشد صعوبة منه في العصور الحديثة. فمصر اليوم تتحدث العربية وهي لغة سامية، في حين أن أهلها أبعد ما يكونون عن الاندماج في القالب العربي. وما كان هذا ليحدث أصلا لولا القرآن والإسلام.

يتم تصنيف الشعوب السامية معا على أساس تشابه اللغات؛ إلا أن لدينا مايرر لنا أن نعتبر قرابتهم اللغوية كمجرد مظهر من مظاهر وحدة شديدة التميز في الطابع العام. وهي وحدة غير كاملة الجوانب. فليس من الحكمة أن نستقي أحكاما تعميمية على الشخصية السامية من البدو العرب ونطبقها على البابليين القدماء. ولهذا سبيان. فمن ناحية، كان ساميو الصحراء العربية وساميو سهول بابل الخصبة يعيشون في ظل ظروف مادية ومعنوية شديدة التباين؛ واختلاف البيئات يعد اختلافا كاملا. ومن ناحية أخرى، فلاشك أن عرب الصحراء كانوا منذ زمن بعيد يمثلون عنصرا غير مختلط؛ في حين أن البابليين وغيرهم من الأنوع التي تنتمي الى نفس العائلة استقروا على حواف الأراضي السامية حيث امتزج دمهم الى حد بعيد بدم الأعراق الأخرى، وبالتالي فقد خضعوا لقدر مماثل من التعديل في الطابع العام.

ومهما كان التباين في الطابع العام واضحا أو ممكنا في النطاق السامي يظل صحيحا أن الساميين يمثلون كتلة بشرية متجانسة نسبيا. ويصدق الدليل على ذلك بقوة فيما يتعلق باللغة على وجه الخصوص. فاللغات السامية تتشابه الى درجة أن إنتماءها لبعضها البعض يمكن إدراكه حتى بالنسبة لمن يفتقرون الى دربة المتخصص؛ ولايكاد العلم الحديث يجد صعوبة في إرجاعها جميعا الى

لغة بدائية واحدة وفي تحديد السمات العامة التي كانت تميز هذه اللغة. ومن ناحية أخرى، فالفارق بين هذه اللغات وتلك التي تتحدثها العناصر البشرية المجاورة الأخرى يعد جوهريا وشاسعا لدرجة يصعب معها التأكيد على مدى علاقة اللغات السامية بغيرها من المجموعات اللغوية الأخرى. وأقرب المجموعات إليها هي مجموعة لغات شمال أفريقيا على ما يبدو، ولكن حتى في هذه النقطة نجد أن السمات العامة تفصل بينها فوارق شاسعة. من ثم، فإن الدليل القائم على اللغة يبين أن الحقبة التي تفككت فيها اللغة السامية الأصلية والمشاركة وتطورت حروفها المتميزة بمعزل عن المجموعات اللغوية الأخرى لابد أن تكون طويلة للغاية بالمقارنة بالحقبة اللاحقة التي انفصلت فيها الأفرع المستقلة للمجموعة السامية كالعبرية والآرامية والعربية عن بعضها البعض وتطورت لهجاتها المستقلة. وإذا بنينا على الاستدلال التاريخي الناتج عن ذلك، يبدو أن العبرانيين والآراميين والعرب قبل أن ينتشروا على مسافات متباعدة وبدأوا مسيرة التطور القومي المستقل، لابد أن أسلاف هذه الشعوب قد عاشوا حقا طويلة معا وهم يتحدثون لغة واحدة. وقد حدث هذا في طفولة البشرية، في حقبة من تاريخ الإنسانية لم يكن للفردية فيها وجود، حيث كانت للتأثيرات المشتركة قوة طاغية لايسهل علينا نحن المحدثون أن ندركها. لذا، فإن الجماعات التي انفصلت عن الكتلة العرقية الواحدة لتكوّن الشعوب السامية المعروفة للتاريخ لابد أن تكون قد حملت معها سمة عرقية شديدة التميز والعديد من الخصائص المشتركة من عادات وأفكار، إضافة الى اللغة.

كما يلاحظ أن تفرق الشعوب السامية لم يبلغ من التباعد مابلغه تفرق

الشعوب الآرية. فإذا أسقطنا من حسابنا تلك المستوطنات التي نشأت عبر البحار - كمستعمرات عرب الجنوب في شرق أفريقيا والمستعمرات الفينيقية على سواحل المتوسط وجزره - نجد أن النطاق الذي عاش الساميون فيه يتسم بالتواصل والضيق. وتعد منطقة الجزيرة العربية الشاسعة محور هذا النطاق، وهي منطقة منعزلة طبيعياً وظلت بمنأى عن الهجرات أو التغير السكاني نظراً لما تتميز به من خصائص طبيعية. ومن هذا المنطلق المركزي الذي يستند إليه الرأي السائد لدى الباحثين المحدثين باعتباره النقطة التي تفرقت منها الشعوب السامية، فإن نطاق اللغة السامية ينتشر حول أطراف صحراء سوريا إلى أن تمس الحدود الطبيعية الكبرى، كالبحر المتوسط وجبال زاغروس وجبال أرمينيا وإيران. وكل ما يقع داخل هذه الحدود منذ فجر التاريخ كانت تقطنه القبائل السامية التي تتحدث لهجات سامية، وكان ضيق المساحة يؤدي بالضرورة إلى الحفاظ على وحدة الطابع. وحين فقدت الشعوب السامية الاتصال فيما بينها لم تنقسم إلى شعوب غربية عن بعضها البعض، بل فصلت بينها حدود طبيعية من جبال وصحارى. والحقيقة أن هذه الحدود الطبيعية كانت عديدة وعملت على تفتيت العنصر الواحد إلى عدد من القبائل أو الأمم الصغيرة؛ إلا أنها كانت كجبال اليونان، حيث لم تكن حواجز منيعة تحول دون الحفاظ على قدر كبير من التواصل بين الدويلات المستقلة التي كانت تميل إلى الإبقاء على الطابع الأصلي للجماعة، تستوى في ذلك الدويلات المسالمة والمحارية. كما أن هذه الأسباب حالت دون تعرض المنطقة لأية هجرات خارجية كبيرة. فالغزوات المصرية المبكرة لسوريا لم يعقبها استعمار؛ وإذا كانت الآثار الحيثية التي تعد

محورا لكثير من الجدل تقدم دليلا على اختراق شعب غير سامى من آسيا الصغرى لشمال سوريا، إلا أنه من الواضح أن حيشي التوراة، أى مجتمعات سوريا غير الآرامية، كانوا فرعاً من العنصر الكنعانى ولو أنهم خضعوا لحكم نخبة غير سامية لبعض الوقت. ويوصف الفلسطينيون أحيانا بأنهم شعب غير سامى، إلا أنه ثبتت عدم كفاية الأسانيد التى تؤيد هذا الرأى. ورغم دخولهم الى فلسطين عبر البحر، ربما من كريت، إلا أنهم كانوا إما من أصل سامى أو كانوا على الأقل يصطبغون بالصبغة السامية بالفعل سواء فى اللغة أو فى الديانة لدى هجرتهم.

وإذا تقدمنا الى عصور لاحقة، نجد أن الغزوات الآشورية والبابلية والفارسية لم تؤد الى إحداث تغيير يذكر فى الطابع العام لسكان الأراضى السامية. فزالت الحدود القومية والقبلية وكانت هناك تحولات سكانية هائلة داخل المنطقة السامية، ولكن لم تحدث هجرات كبيرة من جانب أى سكان جدد من أصل أجنبى. أما فى الحقتين الإغريقية والرومانية فقد حدث تدفق كبير لبعض العناصر الأجنبية على مدن سوريا. ولكن نظراً لأن الهجرات كانت قاصرة على المدن دون المناطق الريفية، فإن تأثيراتها فى تغيير الطابع العرقى كانت ذات سمة مؤقتة على ما يبدو. فمعدل الوفيات فى المدن الشرقية عادة ما يفوق معدل المواليد، ولا يتم الحفاظ على نسبة سكان المناطق الحضرية إلا من خلال الهجرات الداخلية المستمرة من الريف. لذا، فإن دعاء الفلاحين هى التى تحدد الطابع الغالب على السكان فى نهاية الأمر. من ثم، يمكن القول إن العنصر الإغريقى بين سكان سوريا سرعان ما توارى فى أعقاب الغزو العربى للمنطقة.

ومن أصدق الأدلة على التجانس المتميز للسكان في الأراضي السامية القديمة كلها أن العرب والتأثير العربي ضربوا بجذورهم في أعماقها. فامتدت الفتوحات الإسلامية الى ما وراء هذه الحدود، إلا أن الإسلام سرعان ما اتخذ أشكالا جديدة خارج المناطق السامية القديمة وسرعان ما تراجعت الهيمنة العربية أمام ردود أفعال رعاياهم الأجانب.

وهكذا فإن مسيرة التاريخ منذ أقدم عصوره المعروفة وحتى عصر انهيار الخلافة لا تسجل اضطرابات سكانية كبيرة أو مستمرة تؤثر على تواصل الطابع السامي داخل نطاقه الأصلي، باستثناء التأثير الهلنستي (الإغريقي) المؤقت في المدن الكبرى كما سبقت الإشارة. وكانت هذه الاضطرابات المؤقتة تتكون في جزء منها من مجرد عمليات تزوج محلية بين الساميين المستقرين، وكانت في معظمها عبارة عن عملية انتقال واستقرار في الأراضي الخصبة من جانب جماعات من البدو الساميين من الصحراء العربية وجدوا أنفسهم لدى استقرارهم بين سكان لا يختلفون كثيرا عنهم، مما جعل عملية الاندماج بين السكان القدامى والجدد تتم دون صعوبة ودون تغيير في السمات العامة للمنصر. ولو كان الدم السامي قد تعرض لأي تغيير على أثر الامتزاج بالأجانب إلا على الحدود، فلا بد أن هذا قد حدث في عصور ما قبل التاريخ أو من خلال الامتزاج بالأعراق الأخرى التي ربما كانت قد احتلت البلاد قبل وصول الساميين اليها. أما بالنسبة لاحتمالات حدوث أشياء من هذا القبيل فهذا أمر يعتمد على الجدل. فهناك افتراضات خاصة منها على سبيل المثال أنه كان هناك توتر كبير في الدم قبل السامي لدى الفينيقيين والكنعانيين، إلا أنها

افتراضات لاتؤدى الى شئ. والمؤكد أن استقرار الساميين فى آسيا كان كاملا فى مطلع التاريخ، وأن الدم السامى كان دائما فى حالة من الثبات والدعم منذ أقدم عصور التاريخ نتيجة لتجدد الهجرات النازحة من الصحراء. وربما كانت هذه هى المنطقة الوحيدة فى العالم التى لمجد لديها أسبابا تاريخية قوية لافتراض أن الانتماء اللغوى يثبت الانتماء العرقى والطابع المادى والفكرى بصفة عامة. وهذه الفرضية لاتدحضها نتائج البحث عن كتب. فالمشتغلون بتاريخ آداب الشعوب السامية يتفقون بالإجماع على التشابه العائلى الوثيق الذى يجمع بين هذه الآداب جميعا.

ومن الطبيعى أن هذا التجانس فى الطابع العام يبدو وقد تعرض لشيء من التعديل على حدود المنطقة السامية. ففي الغرب، وإذا ما تجاوزنا عن المستعمرات السامية عبر البحار، نجد أن الظروف الطبيعية ترسم خطا محددا يفصل بين الساميين وجيرانهم من غير الساميين. فالبحر الأحمر والصحراء الى الشمال منه يشكلان حاجزا جغرافيا كانت قوة الجنس السامى الممتدة تمر عبره على الدوام، فى حين أنه كان يحول دون نزوح سكان أفريقيا الى آسيا. أما فى الشرق، فيبدو أن الحوض الخصيب لكل من دجلة والفرات فى العصور القديمة والحديثة على السواء يمثل نقطة التقاء بين الأجناس. ويشير رأى السائد بين الباحثين فى الحضارة الآشورية الى أن الحضارة الآشورية والبابلية لم تكن سامية بحتة، وأن السكان القدماء فى هذه البقاع كانوا يشتملون على عنصر سامى مبكر لا يستهان به، ويمكن إدراك تأثيره بصورة خاصة فى مجال الدين والأدب الدينى المسجل على النقوش المسمارية.

وإذا كان الأمر كذلك، يتبين أن النقوش المسمارية لا بد أن تستخدم بحرص شديد في بحثنا في موضوع السمات الدينية التقليدية لدى الساميين القدماء. وهناك فكرة فحواها أن بابل تعد أفضل نقطة انطلاق لأية دراسة مقارنة للمعتقدات والطقوس الدينية عند الشعوب السامية؛ وهي فكرة وجدت قدرا من الرواج في الآونة الأخيرة، كما أنها تحظى بالقبول لأول وهلة نظرا للتقدم الشديد الذي أصيبت به الأدلة الأثرية. إلا أن «القديم» و«البداية» في أمور كهذه ليسا مترادفين؛ ولا ينبغي لنا أن نبسح عن أشد أنماط المعتقدات السامية بدائية في منطقة لم يكن المجتمع فيها بدائيا. ففي بابل، يبدو أن المجتمع والدين معا كانا يقومان على امتزاج جنسين، وبالتالي فلم يتسما بالبدائية، بل بالاعتقاد. إضافة إلى ذلك، فإن النسق الرسمي للديانة البابلية والآشورية كما نعرفه من النصوص الدينية والنقوش الشعبية يحمل خصائص واضحة تبين أنه أكثر من مجرد دين تقليدي شعبي؛ فقد وضعه الكهنوت ونظام الحكم في قالب زائف كما حدث في الديانة الرسمية في مصر؛ أي أنه مزيج مصطنع من عناصر مستقاة من عدد من الديانات المحلية ولأغراض ملكية. وأكبر احتمال أن الديانة الحقيقية لعامة الناس كانت أبسط من النظام الرسمي دائما؛ وفي العصور اللاحقة، يبدو أن آشور لم تكن تختلف كثيرا في الدين وفي الجنس عن جيرانها الآراميين. ولانقصد بهذه الملحوظات أن نلقى بظلال من الشك على الأهمية الكبرى التي تمثلها الدراسات المسمارية بالنسبة للديانة السامية؛ فالبيانات الأثرية لها قيمتها في المقارنة بما نعرفه عن الدين والعبادات عند سائر الشعوب السامية، ولها قيمة خاصة لأن حضارة وادي دجلة والفرات كان لها تأثير تاريخي هائل

على قطاع لا يستهان به من المنطقة السامية سواء فى الدين أو فى غيره من الميادين. ورغم أن معرفتنا تبدأ بحقبة لاحقة، إلا أن نقطة الانطلاق الصحيحة لأية دراسة عامة تتعلق بالديانة السامية ينبغي البحث عنها فى المناطق التى قام بها مجتمع أقل تعقيدا، وبالتالي فى المناطق التى تتسم الظواهر الدينية فيها بدرجة أقل من الشك والتعقيد. ورغم قلة معلوماتنا عن ديانة الجزيرة العربية الوثنية قبل المسيحية، فإن هذه الديانة تتسم بطابع شديد البدائية فى العديد من الجوانب بما يتفق مع السمة البدائية الثابتة التى تسم الحياة البدوية. وبما يتوفر لنا من هذا المصدر، ينبغي أن نقارن الإشارات غير ذات القيمة التى وردت بالمعهد القديم فيما يتعلق بديانة الدويلات الفلسطينية قبل تعرضها للغزو من جانب امبراطوريات الشرق الكبرى. وإذا نحينا الآثار الآشورية وبقايا النقوش القيمة القليلة، نجد أننا لا نملك وثائق معاصرة عن هذه الحقبة خارج التوراة. وفى حقبة لاحقة، تتضاعف الأدلة المستقاة من الآثار، ويبدأ الأدب الإغريقى فى تقديم العون فى هذا الصدد؛ إلا أننا فى تلك الحقبة نكون قد وصلنا الى حقبة التوفيق بين الديانات المتضاربة حيث بدأت الديانات والمعتقدات المختلفة فى إبداء رد فعلها تجاه بعضها البعض وفى إفراز أنماط جديدة ومعقدة من الأديان. من ثم، فإننا هاهنا يجب أن نراعى نفس المحاذير الموصى بها فى التعامل مع الديانة التوفيقية الأقدم لكل من بابل وآشور. ولأسبيل الى الفصل بين الاستخدام القديم والمقارنة الحديثة، أو بين التراث الدينى القديم لدى الساميين والأشياء التى أضيفت اليه من الخارج، إلا عن طريق الانتقاء الحذر والمقارنة الدقيقة. علينا أن ندرك منذ البداية أننا لا نملك المادة الكاملة اللازمة لبدء دراسة عن

التاريخ المقارن للديانات السامية وأنتا لن نبذل أية محاولات من هذا النوع في هذه المحاضرات التي بين أيدينا. إلا أن الدراسة والمقارنة الحذرة لمختلف المصادر تعد كافية لتزويدنا بإطلالة دقيقة الى حد ما على السمات العامة التي تتكرر في تماثل يدعو الى الدهشة في كل مجال من مجالات الدراسات السامية، وتحكم عملية تطور الديانات والمعتقدات الدينية في الحقب اللاحقة. وتمثل هذه السمات الشائعة والثابتة مجال الاهتمام الحقيقي بالديانة السامية بالنسبة لدارسي الفلسفة. وتكمن قوة الديانة السامية في هذه السمات العامة لا في النقاط التي تتفاوت من مكان الى آخر ومن وقت لآخر، وبالتالي، فإن هذه السمات هي التي ينبغي لنا أن نستمد العون منها في أهم تطبيق عملي لمجال دراساتنا ولإلقاء الضوء على المسألة الهامة الخاصة بالصلة بين الديانات السامية الإيجابية والعقائد الدينية المبكرة لهذا العنصر البشري.

وقبل الخوض في دقائق بحثنا، يجب أن نتحدث قليلا عن منهج البحث الذي يبدو أن طبيعة الموضوع قد حددت معالمه. ولكي نوضح الصورة عن طابع الديانة السامية، يجب علينا أن ندرس جوانب الموضوع كلا على حدة، وأن تكون لدينا رؤى واضحة عن مكانة كل جزء من أجزائه وموقعه من الموضوع العام. وفي هذا الصدد فإننا نرتكب خطأ فادحا إذا سلمنا جدلا بأن أهم جوانب الديانة بالنسبة لنا كانت على نفس الدرجة من الأهمية بالنسبة للمجتمع القديم الذي نتناوله بالدرس. ففيما يتعلق بالدين قديمه وحديثه على السواء، يكون لدينا بعض المعتقدات من ناحية، ومن ناحية أخرى لمجد بعض المؤسسات والطقوس وقواعد السلوك. ومن عاداتنا الحديثة أن ننظر الى الدين من زاوية

العقيدة لامن زاوية الممارسة؛ فظلت الأنماط الدينية الوحيدة التي خضعت للبحث الجاد في أوروبا حتى وقت قريب نسبيا هي تلك التي تتعلق بمختلف الكنائس المسيحية، وهناك اتفاق في كل أركان العالم المسيحي على أن الطقوس لا أهمية لها إلا في علاقتها بتفسيرها. ومن ثم، كانت دراسة الأديان تعنى في المقام الأول دراسة المعتقدات المسيحية، وتدرس الدين يبدأ في العادة بالعقيدة والفرائض الدينية التي يتلقاها للمعلم باعتبارها حقائق صارمة يتقبلها دون نقاش. وأصبحنا نفترض أننا حين نقتررب من ديانة مختلفة أو قديمة فإن همتنا الأول هو أن نبحث عن عقيدة ثم نبحث فيها عن مفتاح للطقوس وممارستها. إلا أن الأديان القديمة لا تشتمل على عقيدة في أغلبها؛ بل لا تكون إلا من مؤسسات وممارسات. وما لاشك فيه أن البشر في العادة لا يتبعون بعض الممارسات دون إضفاء معنى عليها؛ بل إننا نجد أن الممارسة تنسم بالشبات الصارم، في حين أن المعنى المضاف إليها يتميز بالغموض الشديد، والطقس الديني الواحد له تفسيرات مختلفة لدى أتباعه دونما أى تساؤل عن الأصالة أو الابتداع الناجم عن ذلك. ففي اليونان القديمة مثلا كانت هناك بعض الطقوس تؤدي في المعبد، وكان ثم اتفاق بين الناس على أن من يتركها يعد من المارقين. ولكن إذا سألت عن الهدف من آدائها ربما تلقيت تفسيرات متعددة ومتضاربة من المؤمنين بها، ولما وجدت بينهم من يهتم بما تختاره منها. والحقيقة أن هذه التفسيرات لن تكون من نوع يثير أية أحاسيس قوية؛ فهي في معظم الحالات تعتبر مجرد روايات مختلفة عن الظروف التي نشأت في ظلها كل شعيرة من شعائر الديانة. موجز القول إن الشعيرة الدينية كانت لا تنصل بعقيدة صارمة، بل بأسطورة.

يتخذ علم الأساطير في كل الأديان القديمة مكانة العقيدة الصارمة؛ أي أن المعرفة التقليدية المقدسة لدى الكهنة والناس والتي لا تتكون من مجرد قواعد لأداء السلوكيات الدينية تتخذ شكل حكايات عن الآلهة؛ وتمثل هذه الحكايات التفسير الوحيد لفروض الدين والقواعد المحددة لشعائره. لكن علم الأساطير لم يكن جزءاً جوهرياً من الدين القديم، إذ لم يكن يفرض عقوبات مقدسة ولا قوة ملزمة لمن يؤمنون به. وكانت الأساطير المتعلقة ببعض المقدسات والطقوس الفردية مجرد جزء من المؤسسة الدينية؛ وكانت تساعد على استثارة خيال الفرد واجتذاب اهتمامه؛ إلا أن العابد كان مخيراً بين عدة تفسيرات للشئ نفسه، وما كان أحد ليهتم بما يعتقد من أصل الشعيرة طالما أنه يؤديها بدقة. ولم يكن الإيمان بسلسلة من الأساطير أمراً إلزامياً باعتباره جزءاً من الدين ولا كان يفترض أن يكتسب المرء بإيمانه مكانة دينية ما أو يحظى بعطف الآلهة. أما ماهو إلزامي ويستحق المثوية فهو الأداء الدقيق لبعض الشعائر الدينية المحددة التي يفرضها الموروث الديني. وبناء على ذلك فعلم الأساطير لا يحتل المكانة البارزة التي غالباً ما تنسب إليه في الدراسة العلمية التي تتناول المعتقدات الدينية القديمة. ولما كانت الأساطير تتكون من تفسيرات للشعيرة الدينية، فإن قيمتها تعد ثانوية بوجه عام. ويمكن التأكيد على أن الأسطورة في كل الحالات كانت تستقى من الشعيرة لا العكس؛ فالشعيرة الدينية ثابتة، أما الأسطورة فمتغيرة؛ كما أن الشعيرة إلزامية، في حين أن الإيمان بالأسطورة كان متروكاً لاختيار العابد. ويتصل الجزء الأعظم من أساطير الديانات القديمة ببعض المواضع المقدسة أو ببعض الشعائر الدينية لدى قبائل بعينها أو في مناطق محددة. ومن المحتمل في

كل هذه الحالات ومن المؤكد في أغلبها أن الأسطورة ماهي إلا تفسير للمعرف الديني؛ وما كان هذا التفسير لينشأ إلا حين يوشك المعنى الأصلي للمعرف على الوقوع في دائرة النسيان. ومن المسلم به أن الأسطورة ليست تفسيراً لأصل الشعيرة الدينية بالنسبة لمن لا يؤمن بأنها رواية لبعض الأحداث الحقيقية، وهو ما لا يؤمن به أي عالم علماء الأساطير مهما بلغت جرائه. ولكن رغم أن الأسطورة غير حقيقية، إلا أنها تحتاج إلى تفسير، وكل مبدأ فلسفي وكل مسلّمة من المسلمات تتطلب البحث عن تفسير لها، وهو ما لا يتم بنظريات تشبيهية متعسفة، بل بالحقائق الواقعية للشعيرة أو العرف الديني الذي تلتصق به الأسطورة. والنتيجة أنه في دراسة الديانات القديمة ينبغي علينا أن نبدأ لا بالأسطورة، بل بالشعيرة الدينية والعرف الموروث.

في مقابل هذه النتيجة، لا يمكن القول إن هناك بعض الأساطير تزيد عن كونها مجرد تفسيرات للطقوس الدينية الموروثة، بدعوى أنها تنم عن إرهابات لبدء فكر ديني أعمق أو مقدمات لمحاولة ترمي إلى تنظيم التعددية والتنافر بين العبادات والمقائد المحلية. فالطبيعة الثانوية للأساطير في هذه الحالة تظل شديدة التميز والوضوح. فهي إما نواتج فلسفة قديمة تتأمل طبيعة الكون، أو سياسية في منظورها حيث يتم وضعها لتكون بمثابة خيط يربط بين مختلف المجموعات العقائدية التي كانت في الأصل مستقلة عن بعضها البعض ثم توحدت في كيان اجتماعي أو سياسي واحد، أو هي تنويعات حرة على الخيال الملحمي. إلا أن الفلسفة والسياسة والشعر هي أشياء تزيد عن الدين نقاء وبساطة أو ثقل.

ولاشك أن علم الأساطير اكتسب أهمية متزايدة في المراحل الأخيرة من الديانات القديمة. ففي صراع الوثنية ونزعة الشك ضد المسيحية كان أنصار الديانة التقليدية القديمة مسوقين للبحث عن أفكار ذات طرح حديث يمكن لهم أن يقدموها باعتبارها المعنى الباطنى الحقيقى للطقوس القديمة. لذا فقد وضعوا أيديهم على الأساطير القديمة وأقاموا لها نسقا مجازيا للتفسير. وأصبحت الأسطورة ذات التفسير المجازى وسيلة مفضلة لإضفاء معنى جديد على الأنماط القديمة. إلا أن النظريات التى نشأت عن ذلك هى أشد الدلائل المضللة زيفا فيما يتعلق بالمعنى الأصلي للديانات القديمة.

ومن ناحية أخرى، فإن الأساطير القديمة إذا أخذت بمعناها الطبيعي بلا تفسير مجازى مضلل تعد على درجة كبيرة من الأهمية باعتبارها شواهد على الآراء المتعلقة بطبيعة الآلهة والتى سادت إبان نشأتها. ورغم أن التفاصيل الأسطورية ليست لها قيمة عقائدية جازمة ولاسلطة ملزمة، فمن المفترض أن كل ما اتخذ شكل الأسطورة كان الناس فى ذلك الوقت مستعدين للإيمان به دون عنت. إلا أن أسلوب التفكير الذى تعبّر عنه الأسطورة لم يكن يتم التعبير عنه فى الطقس الدينى نفسه؛ لذا فلم يكن له عقوبة دينية. وبصرف النظر عن الطقس الدينى، فإن الأسطورة لا تقدم إلا نوعا زلقا من الأدلة وتحيط به الشكوك. وقبل أن نقدم على تناول الأساطير بأى قدر من الشقة، لابد أن نكون على دراية محددة بالأفكار التى تعبّر عنها الشعيرة الدينية والتى تجسد العنصر الثابت والتشريعى للديانة.

وكل هذه الأمور ستوضح مع تقدمنا فى بحثنا هذا وسندرك بالتطبيق

العملى ما يمكن أن نخرج به من مختلف الأدلة المتاحة. ولكن من المهم أن ندرك بوضوح ومنذ البداية أن الشريعة الدينية والطقس العملى كانا بمثابة المجموع الكلى للديانات القديمة. فلم تكن الديانة فى العصور البدائية نسقا عقائديا ذا تطبيقات عملية؛ بل كان مجموعة من الممارسات الثابتة الموروثة يؤمن بها كل فرد من أفراد المجتمع باعتبارها مسلّمات. وما كان الإنسان إنسانا إذا ما قبل أن يفعل أشياء محددة دون أن يكون لديه ما يبرر فعله؛ إلا أن السبب فى الديانات القديمة لم تكن تتم صياغته أولا باعتباره عقيدة ثم يتم التعبير عنه عمليا، بل العكس، حيث كان التطبيق العملى يسبق النظرية العقائدية. فالبشر يصوغون القواعد العامة للسلوك قبل أن يبدأوا فى التعبير عن المبادئ العامة بالكلمات؛ والمؤسسات السياسية تعد أقدم من النظريات السياسية، وكذلك المؤسسات الدينية حيث تعتبر أقدم من النظريات الدينية. وهذا التشبيه لم يتم اختياره تعسفيا، فالتوازي بين المؤسسات الدينية والسياسية يعد كاملا فى المجتمع القديم. وكان يتم إضفاء أهمية كبرى فى كل مجال من المجالات على الشكل والسابقة؛ أما تفسير سبب اتباع السابقة فكان يتكون من مجرد خرافة تتعلق بنشأتها الأولى. فالسابقة بمجرد حدوثها كانت تكتسب مصداقية ولا تحتاج الى دليل يؤيدها. وكانت قواعد المجتمع تقوم على السابقة وكانت استمرارية المجتمع تعد سببا كافيا يبرر اتباع السابقة بمجرد حدوثها.

· الحقيقة أنى حين أقول إن هناك تشابها وثيقا بين أقدم المؤسسات الدينية والسياسية فإننى أقلل من شأن الحالة. وإنه لمن الأدق أن أقول إنها كانت بمثابة أجزاء من كيان العرف الاجتماعى الواحد. وكان الدين جزءا من الحياة

الاجتماعية المنظمة التي ينشأ فيها الفرد ويتكيف معها طوال عمره بنفس الطريقة اللاواعية التي يندمج من خلالها الناس في ممارسات المجتمع الذين يعيشون فيه. فأخذ البشر الآلهة وعبادتهم مأخذ التسليم كما سلموا بسائر أعراف الدولة، وإذا كانوا قد تأملوا كل ذلك وعقلوه، فإنما فعلوا ذلك على افتراض أن الأعراف كانت من الثوابت التي لا ينبغي لفكرهم أن يتجاوزها وليس من المسموح لأى فكر أن يسقطها. والدين بالنسبة لنا نحن المحدثون يعتبر مسألة اقتناع فردى وإيمان قائم على العقل، أما بالنسبة للأقدمين فكان جزءاً من الحياة العامة للمواطن وتحول إلى أنماط ثابتة ليس مقدراً له أن يفهمها وليست له حرية نقدها أو تجاهلها. وكان عدم التكيف الدينى يعتبر اعتداء على الدولة؛ فالعبث بالموروث الدينى معناه تقويض دعائم المجتمع وفقدان عطف الآلهة. وطالما ظل الفرد يرضى الأنماط الثابتة ويحترمها، فإن تقواه تظل موضع اعتراف، ولم يكن هناك من يتساءل عن مدى رسوخ الإيمان فى قلبه أو عن أثره على عقله. وكان الدين لايزيد عن مراعاة بعض القواعد الثابتة والسلوكيات الظاهرة، مثله فى ذلك كمثل الواجب السياسى الذى كان الدين جزءاً منه.

والنتيجة التى نخرج بها من كل ذلك بالنسبة لمنهج بحثنا تعد واضحة. فحين ندرس البنية السياسية لأحد المجتمعات القديمة، فإننا لا نبدأ بالتساؤل عما تم تسجيله عن المشرعين الأوائل أو عن النظرية التى طورها البشر عن سبب وجود مؤسساتهم؛ بل نحاول أن نفهم ماهية المؤسسات وكيفية صياغتها لحياة البشر. كذلك فى دراسة الديانة السامية لاينبغى أن نبدأ بالتساؤل عما ورد عن الآلهة، بل عن ماهية المؤسسات الدينية العاملة وكيفية صوغها لحياة أتباعها. من

ثم، فإننا سنركز في بحثنا على المؤسسات الدينية التي كانت تحكم حياة البشر من الجنس السامي.

وفي اتباعنا لهذه الخطة سنعمل جاهدين على ألا نلقى بأنفسنا مرة واحدة على التفاصيل الدقيقة للشعيرة الدينية، بل سنحاول أن نركز اهتمامنا على بعض السمات الرئيسية للمؤسسات الدينية التي تتسم بقدر كبير من التميز مما يسر إدراكها. وإذا اضطررنا لسبر غور المؤسسات السياسية القديمة، سنجد من الأصلح لنا أن نتزود بفكرة عامة عن مختلف أنماط الحكم التي نشأت في ظلها مؤسسات الدول القديمة. وسيكون من الأجدى لنا أيضا حين نتناول المؤسسات الدينية لدى الساميين أن نكون على قدر من العلم بأنماط حكم الآلهة ومختلف المفاهيم السائدة عن علاقة الآلهة بالإنسان والتي تحدد الفروض والأحكام الدينية في مختلف البقاع والأزمان. ويمكن أن نحصل على مثل هذا العلم بصورة مؤقتة قبل الخوض في تفاصيل دينية من خلال التفكير في الصفات التي كان الإنسان يخاطب بها الآلهة واللغة التي كان يعبر بها عن اعتماده عليهم. فيمكن أن نتعرف منها بصورة عامة على المكانة التي كانت للآلهة في النظام الاجتماعي القديم والتصنيفات العامة التي تندرج تحتها علاقاتهم بالمؤمنين بهم. ولابد من تطوير النتائج التي يتم التوصل إليها، وفي الوقت نفسه تتم السيطرة عليها وتدقيقها من خلال الفحص الدقيق للمؤسسات الدينية النشطة.

ولابد من تنحية مسألة الطبيعة الغيبية للآلهة جانبا بمعزل عن مكانتها ووظيفتها الاجتماعية إلى أن تتم دراسة هذه النقاط كلها. فمن غير المجدي أن نتساءل عن ماهية الآلهة في حد ذاتها إلى أن ننتهي من دراسة ما أسميته

«حياتهم العامة»، أى علاقتهم بعابديهم، تلك العلاقة التى ظلت قائمة من خلال الأنماط الثابتة للعقيدة. والحقيقة أن مسألة ماهية الآلهة فى حد ذاتها ليست مسألة دينية، بل حدسية؛ فالمسألة الأهم بالنسبة للديانة هى التعرف العملى على القواعد التى تنصرف الآلهة على أساسها والتى تتوقع من عابديها أن يصوغوا سلوكياتهم فى ضوءها - ما ورد فى سفر الملوك ١٧ / ٢٦ باسم «السلوك» أو «العرف» (مشيپاط) عند إله الأرض. ويصدق ذلك حتى على دين إسرائيل. فحين يتحدث الأنبياء عن معرفة الله، فإنهم يقصدون المعرفة العملية بقوانين حكمه فى إسرائيل،^١ والتعبير الموجز عن الدين ككل هو «معرفة يهوه وخشيته»^٢ أى العلم بما فرضه يهوه من أحكام جنباً إلى جنب مع طاعتها ومراعاتها. ويعتبر الشك فى أى نوع من أنواع الحدس الدينى من الأمور التى يحض عليها سفر الجامعة باعتباره من سمات التقوى، فالجلد لا يؤدى بالمرة إلى ما هو أبعد من الحكم القائل «أخش السله واحفظ وصاياهم»^٣. وهذه الوصية وضعت على لسان سليمان، وبالتالي فهى بمثابة تلخيص للنظرة القديمة للدين والتى بدأت فى التدهور فى العصور الحديثة بكل أسف.

وتتضح أهمية تنحية كل التساؤلات الغيبية المتعلقة بطبيعة الآلهة إلى أن تنتهى من دراسة التطبيقات الدينية بالتفصيل إذا تأملنا لبرهة ما أصاب فلاسفة الوثنية اللاحقين من جراء سعيهم لبناء نظرية عن الدين التقليدى. أذ لم ينجح أى من هؤلاء المفكرين فى تقديم صورة عن طبيعة الآلهة يمكن من خلالها تتبع منشأ كل طقس من طقوس العبادة بصورة عقلانية، وكل من كانت لديهم أية مزاعم عن الأصالة لجأوا إلى تفسيرات مجازية عنيفة فى سبيل التوفيق بين

الطقس الدينى الثابت وبين نظرياتهم.^٤ والسبب فى ذلك واضح. فقد تطورت الطقوس الدينية التقليدية تطورا تدريجيا على مدار عدة قرون وكانت تعكس سمات فكرية تميز مراحل شديدة التباين من تطور الإنسان فكريا ومعنويا. وليس هناك أى مفهوم محدد عن طبيعة الآلهة يمكن أن يقدم ما يكشف عن كل تفاصيل تلك الشبكة المعقدة من الطقوس والشعائر الدينية التى ورثتها الوثنية المتأخرة عن سلسلة من الأجيال منذ أقدم العصور البدائية فصاعدا. وهناك تشابه بين سجل الفكر الدينى الإنسانى المتجسد فى المؤسسات الدينية والسجل الجيولوجى لتاريخ القشرة الأرضية؛ فنجد الجديد منها جنبا الى جنب مع القديم، أو بالأحرى طبقة فوق طبقة. ويعتبر تصنيف الطقوس الدينية فى تتبعها الصحيح هو أول خطوة نحو تفسيرها، ولابد لهذا التفسير نفسه أن يتخذ شكل تاريخ حياة عاقلة لا شكل نظرية تعتمد على الحدس.

سبق أن ذكرنا أننا فى سعينا الى كتابة مثل هذا التاريخ الخاص بالمؤسسات الدينية لابد أن نبدأ بصياغة بعض الأفكار الأولية عن الصلة العملية بين آلهة القدماء وأتباعهم. علينا الآن أن نضيف أنه من الضرورى أن نضع فى اعتبارنا ومنذ البداية بعض الأفكار الأولية عن فكرة الأجناس البشرية المبكرة عن علاقة الآلهة بالبشر من ناحية، وبالكون المادى من ناحية أخرى. فكل سلوكيات الديانات القديمة لها تجسيد مادى يتحدد شكله على أساس أن الآلهة والبشر يقفان معا فى علاقة ثابتة محددة ببعض أجزاء الطبيعة المادية أو جوانبها. فبعض الأماكن أو بعض الأشياء بل بعض أنواع الحيوانات لها قدسية، أى أن لها علاقة وثيقة بالآلهة وتحظى بقدر من التقديس من جانب البشر، وهو مفهوم

يلعب دورا هائلا فى تطور المؤسسات الدينية. وفى هذا المجال أيضا نجد أنفسنا أمام مشكلة لأُحل بالمتاهج الاستنتاجية؛ فلإمكن لنا أن نطلع الى اكتساب رؤية كاملة عن علاقة الآلهة بالطبيعة المادية إلا بالتقدم من خطوة الى أخرى فى تحليل تفاصيل الشعيرة الدينية. إلا أن هناك بعض السمات الرئيسية فى المفهوم القديم عن الكون وعن علاقة أجزائه ببعضها البعض، وهى سمات يمكن إدراكها على الفور من خلال مجرد مسح أولى، وسنرى أنه من الأجدى أن نوليها اهتماما فى مرحلة مبكرة من مناقشاتنا.

من ثم، فقد رأينا ضرورة أن نخصص محاضرتنا الثانية لطبيعة المجتمع الدينى القديم وعلاقة الآلهة بأتباعهم. ونتجه بعدها الى مناقشة علاقة الآلهة بالطبيعة المادية، لا بصورة شاملة وكاملة، بل بطريقة أولية واستطلاعية تماما بما يمكننا من فهم الأساس المادى للشعيرة الدينية القديمة. وبعد أن تملنا هذه المناقشات الأولية ببعض الرؤى الضرورية، سنكون فى وضع يسمح لنا بتناول المؤسسات الدينية بالترتيب ونحاول أن نسبر غور تاريخ حياتها. وسنرى أن تاريخ المؤسسات الدينية هو تاريخ الدين نفسه باعتباره قوة فاعلة فى تطور الجنس البشرى، وأن الجهود المضنية التى بذلها المفكر القديم فى سبيل فهم معنى الدين وطبيعة الآلهة والمبادئ التى يتعاملونها على أساسها مع البشر تبدأ من منطلق الأفكار المكيوتة المتجسدة فى الأنماط التقليدية للتطبيق العملى للشعيرة الدينية. وسواء اتخذت جهود المفكرين الدينيين القدماء شكل الإبداع الأسطورى أو البناء الحدسى، فإن المادة الأولية للفكر التى بنوا عليها رؤاهم كانت مستقاة من الرصيد الفكرى التقليدى السائد من المفاهيم الدينية التى

تناقلتها الأجيال لا في شكل كلمات صريحة، بل في شكل عادات دينية. عندما أسندت إليّ مهمة إلقاء هذه المحاضرات عن هذا الموضوع الضخم، خططت لتقسيم العمل إلى ثلاثة أجزاء منفصلة. ففى السلسلة الأولى من المحاضرات، أرجو أن أتمكن من تغطية مسألة المؤسسات الدينية التطبيقية. وفى السلسلة الثانية، رأيت أن أتناول الطبيعة وأصل آلهة الوثنية عند الساميين والعلاقة فيما بينهم والأساطير التى أحاطت بهم وموضوع المعتقد الدينى كله طالما أنه لا يتعلق مباشرة بالفروض الدينية فى الحياة اليومية. وبذلك ظلت السلسلة الثالثة من المحاضرات مفتوحة لدراسة الدور الذى لعبته ديانة الساميين فى تاريخ الكون وتأثيرها على التقدم العام للبشرية سواء فى ضوء الاتصال المبكر بين العقائد السامية والأنساق الدينية القديمة الأخرى أو -وهذا هو الأهم- فى ضوء التأثير السلبى أو الإيجابى الذى تركته ديانة الساميين على هيكل الديانات التوحيدية الكبرى التى انطلقت من أرض الساميين. إلا أن الجزء الأول من الموضوع قد أصبح جاهزاً بين يديّ وأرى أنه من غير الممكن أن أقوم بتغطية موضوع المؤسسات الدينية بما له من أهمية كبرى فى سلسلة واحدة من المحاضرات.

لذا فمن الضروري أن أدع الجزء الأول من الموضوع يتداخل مع الجزء الثانى بحيث أتمكن من تناول تاريخ الأعياد الدينية وتاريخ الكهانة السامية. ورغم ذلك، فإن الأمل يحدونى أن أتمم الموضوع الحالى تماماً من خلال تكملة البحث بموضوع القرابين. إذ يشكل أصل القرابين ومغزاه المشكلة الرئيسية فى

الدين القديم، وحين يتم الكشف عن هذه المشكلة، فقد نشعر أننا وصلنا إلى نقطة هامة يمكن التوقف عندها قليلا لالتقاط الأنفاس.

✕

هوامش

^١ انظر هوشع، الإصحاح ٤.

^٢ أشعيا ١١/٢.

^٣ الجامعة ١٢/١٣.

^٤ انظر مثلا Plutarch, *Greek and Roman Questions*.

المحاضرة الثانية طبيعة المجتمع الدينى وعلاقة الآلهة بأتباعهم

رأينا أن الديانات القديمة لا بد من النظر إليها باعتبارها مسألة مؤسسات وليست عقيدة صارمة أو ديانة متكاملة وأن نسق الدين القديم كان جزءاً من الكيان الاجتماعى الذى يعيش أتباعه فى ظله. ويجب أن تؤخذ كلمة «نسق» فى هذا المقام بمعنى عملى يشبه مقصدنا حين نتحدث عن نسق سياسى، لا بمعنى بناء منتظم من الأفكار أو الآراء اللاهوتية. كان الدين بصورة عامة يتكون من سلسلة من الأحكام والطقوس التى كان أداؤها ضروريا أو مستحبا لكسب رضا الآلهة أو انتقاء لغضبهم. وكان لكل فرد من أفراد المجتمع نصيب من هذه الطقوس يتحدد له إما بمقتضى انتسابه لإحدى البطون أو بحكم مكانته التى بلغها بنفسه فى إطار العائلة والمجتمع. ولم يكن الفرد يختار دينه؛ بل يتوارثه كجزء من مجموعة الفروض والالتزامات المفروضة عليه بصورة طبيعية بمقتضى مكانته فى العائلة وفى المجتمع. وكان الأفراد جميعا على درجة ما من التدين توازى درجة انتمائهم لمجتمعهم؛ أى أنهم كانوا يؤدون واجباتهم الدينية بدرجة من الحماس تتوقف على شخصيتهم وميولهم؛ ولكن لم يكن هناك من يرفض الدين تماما. فكان مطلوبا من كل فرد أن يكون على قدر من التدين، فقد

كان أداء الفروض الدينية بمثابة التزام اجتماعى ولكل فرد نصيبه منه. ولم يكن المجتمع القديم يعرف اللاتسامح بمعناه الحديث؛ فلم يكن هناك إجبار على الإيمان بمعتقدات معينة لكى يفلت المرء من الموت. إذ لم يكن التدين بقصد الإفلات من الموت، بل للحفاظ على المجتمع ورخائه؛ وفى سبيل هذا الهدف، كان على كل فرد إما أن يؤدى واجبه أو يخرج على الجماعة المحلية والسياسية التى ينتمى إليها.

وربما كانت أبسط الطرق لإيضاح هذه الفكرة أن نقول إن كل إنسان يصبح عضوا فيما نطلق عليه المجتمع الطبيعى دون اختيار من جانبه، بل بحكم مولده ونشأته. أى أنه ينتمى الى عائلة ما والى شعب ما، وهذا الانتماء يفرض عليه التزامات وواجبات محددة لا بد له من الوفاء بها بصورة طبيعية وخوفا من العقوبات الاجتماعية وفقدان الأهلية الشرعية. وفى الوقت نفسه، فإن هذا الانتماء يؤهله لبعض الحقوق والامتيازات. وفى هذا الصدد، يستوى العالمان القديم والحديث، ولكن بفارق هام؛ فالمجتمعات القبلية أو القومية فى العالم القديم لم تكن طبيعية تماما بالمعنى الحديث للكلمة. فكان للآلهة دور ومكانة توازى أدوار البشر ومكانتهم فيها. ولم تكن الدائرة التى يولد فيها الفرد مجرد مجموعة من الأهل والعشيرة، بل كانت تضم كيانات لها قدسية، وهى آلهة العائلة وآلهة الدولة، وهى كيانات كانت بالنسبة للمقلبة القديمة تمثل جزءا من المجتمع وترتبط به بنفس درجة ارتباط أعضاء الدائرة الاجتماعية من البشر. وكانت العلاقة بين آلهة القدماء وأتباعهم يتم التعبير عنها بلغة العلاقات الإنسانية، ولم تكن هذه اللغة تؤخذ بمعناها المجازى، بل بمعناها الحرفى الصارم.

فلو جرى الحديث عن أحد الآلهة باعتباره أباً وعن أتباعه باعتبارهم أبناءه، فقد كان المقصود بذلك أن أتباعه ينحدرون من نسله حرفياً، وأنه هو وأتباعه يشكلون عائلة طبيعية واحدة بواجبات عائلية متبادلة فيما بينهم. وإذا خاطبوا أحد الآلهة باعتباره ملكاً وأتباعه باعتبارهم خدامه، فقد كانوا يقصدون أن مصير الدولة في يده بالمعنى الحرفي للتعبير، وبالتالي فإن تنظيم شئون البلاد يتضمن شرطاً يقضى باستخارته والاسترشاد به في كل الأمور ذات الشأن، وشرطاً يقضى بالوفاء له بما يليق بالملوك من فروض الطاعة والإجلال.

وهكذا، كان المرء يولد في علاقة ثابتة محددة تجاه بعض الآلهة توازى في ثباتها وتحديداتها علاقته بعشيرته؛ وكان ديانتها، أى ذلك الجزء من سلوكياته الذى كانت تحدده علاقته بالآلهة، فكان لايزيد عن جانب واحد من الإطار السلوكى العام الذى يحدده له مكانه كفرد من أفراد المجتمع. ولم يكن هناك فارق بين الدين والحياة اليومية. فكان كل فعل من الأفعال الاجتماعية يتضمن إشارة إلى الآلهة والبشر على السواء؛ إذ لم يكن الكيان الاجتماعى يتألف من البشر وحدهم، بل من الآلهة والبشر معاً.

ونرى من جانبنا أن هذه الفكرة عن مكانة الدين فى النظام الاجتماعى تنطبق تماماً على كل بقاع العالم القديم وأجناسه فى المرحلة الأولى من تاريخهم. وتكمن أسباب هذا التوحد المتميز فى ضباب عصور ما قبل التاريخ، بل لابد أنه كان سمة واحدة مشتركة بين كل بنى البشر بلا تمييز فى الجنس والبيئة المحلية؛ ففى كل بقعة من بقاع العالم، نجد أن ديانة كل شعب أو قبيلة خرجت من ظلام ما قبل التاريخ إلى نور التاريخ المعروف تتوافق مع السمة

العامّة التى أشرنا إليها لتونا. وبمرور الزمن ومع تقدم المجتمعات، حدثت بعض التفسيرات. ففى الدين كما فى غيره من المجالات، لم يكن الانتقال من الطابع القديم الى الطابع الحديث للحياة مفاجئا وبلا إعداد، بل كانت تسبقه عملية تفكك مستمر للبنية القديمة للمجتمع، يصاحبها نمو الأفكار والمؤسسات الجديدة. ففى اليونان على سبيل المثال، تعرضت الصلة الوثيقة بين الدين وتنظيم العائلة والدولة للتغيير، فأصبحت أقل محدودية فى نطاقها منذ وقت مبكر نسبيا بفضل مفاهيم القومية الهيلينية التى عبر عنها هوميروس تمييزا لاهوتيا. فإذا كانت قصائد هوميروس بمثابة توراة الإغريق كما هو شائع، فإن المعنى الحقيقى لهذه العبارة هو أن هذه القصائد تعبر عن أفكار تتعلق بالآلهة الذين خرجوا عن محدودية الديانة المحلية والقبلية وحفظت لكل الإغريق رصيда مشتركا من الأفكار والبواض الدينية لاتعوقه المحدودية التى لم تكن تسمح فى المراحل الأولى من المجتمع بالأخوة فى الدين أو فى مصالح عشيرة محددة أو جماعة سياسية معينة. وفى إيطاليا، لم يكن هناك ما يوازى أفكار القومية الهيلينية التى شاعت فى اليونان، وبالتالي، كان الاتحاد الصارم بين الدين والدولة، والتضامن بين الآلهة والبشر باعتبارهم أجزاء من مجتمع واحد تجمع بينها مصالح وأهداف مشتركة يبدو فى أجلى صوره فى مؤسسات روما وحتى وقت متأخر تماما. إلا أن الديانة التقليدية العادية التى اعتنقها الناس فى اليونان وروما على السواء لم تخرج عن الطابع البدائى بدرجة كبيرة. وكان التفكك النهائى للديانة القديمة فى البلاد ذات الحضارة الإغريقية والإيطالية قد جاء أولا

على يد الفلاسفة ثم الديانة المسيحية. لكن المسيحية نفسها فى جنوب أوروبا لم تؤد إلى القضاء على السمات الأصلية للوثنية التى حلت محلها. فمن بين فلاحى أسبانيا من لا يبدون إجلالا لمريم العذراء التى يؤمن بها أهالى قرية مجاورة لهم ويتباهون بكرامات قديسيهم المحليين؛ فهؤلاء لا يزالون يؤمنون بنفس المفهوم القديم عن الدين والذى كان يشبه العدا بين أتباع إلهين مختلفين فى مصر القديمة، وهى صيغة تلخص الفيرة بين أهالى القريتين الأسبانييتين مثلا. إن الفكرة القائلة بأن المفهوم الجوهري للديانة القديمة يتمثل فى التضامن بين الآلهة وأتباعهم كجزء من كيان عضوى واحد تؤدى إلى نتائج هامة أرى ضرورة تناولها بشئ من التفصيل مع الإشارة إلى مجموعة الأديان التى تشكل موضوع هذه المحاضرة. ولكن رغم أن الحقائق والصور التى نستمدّها من عند الساميين، فإن كثيرا مما سنذكره فى هذه المحاضرة قد ينطبق بقدر ضئيل من الاختلاف على الدين القديم لدى أية مجموعة أخرى من البشر. فالفوارق بين الديانتين السامية والآرية مثلا ليست مبدئية أو جوهرية حسب التصور الشائع. فقد بدأ الجنس السامى والآرى من نقطتى انطلاق متشابهتين لدرجة يصعب التفريق بينهما لا فيما يتعلق بالمعابدات وحدها، بل فى التنظيم الاجتماعى بصفة عامة؛ وقد رأينا أن الديانة القديمة كانت جزءا لا يتجزأ من النسق الاجتماعى الذى كان يشمل الآلهة والبشر معا. كما أن الفارق بين طريقيهما والذى ازداد وضوحا على مر العصور لم يكن مسألة جنس وميول فطرية، بل كان يتوقف إلى حد كبير على مدى فاعلية الأسباب المحلية والتاريخية الخاصة.

حدثت الخطوات الأولى من التطور الاجتماعى والدينى فى كلا الجنسين

فى التجمعات الصغيرة التى كان لها فى فجر التاريخ نظام سياسى يقوم على مبدأ القربى وتربط بين أفرادها رابطة الدم فى المقام الأول، وكان الميثاق الاجتماعى الوحيد الذى كانت له القوة الحاسمة والمطلقة يتمثل فى قانون النار. كان البشر من مختلف العشائر بصفة عامة يعيشون جنباً إلى جنب، ويشكلون مجتمعات ليس بينها تجانس مطلق قائم على الأخوة فى الدم، إلا أن المصالح المشتركة والأعراف كانت توحد بينهم. ولا حاجة بنا الآن إلى الانشغال بأصل هذه الأعراف التى نجدها فى كل أنحاء العالم منذ أقدم مراحل المجتمعات. ويكفى أن نشير إلى أنها كانت قائمة ولم يتم الحفاظ عليها بسبب الشعور بالقربى بل بسبب اشتراك المصالح والأعراف. وهذه المجتمعات البشرية المختلفة العشائر التى كانت تعيش معاً على أساس التراحم وغالباً ما كان عليها أن تتحد فى أعمال مشتركة وخاصة الحرب كانت هى أصل الدولة القديمة. وربما لا نجد فى التاريخ القديم دولة قامت على عشيرة أو قبيلة واحدة متجانسة، ولو أن العشائر العديدة التى كانت تتحد لتشكل دولة كانت غالباً مائتشة بمرور الزمن على افتراض من جانبهم بأنهم بطون من كيان واحد قديم، ومن ثم كانوا يندمجون فى اتحاد أوثق ليجمع بينهم الحس والعمل. إلا أن اتحاد عدد من العشائر للقيام بعمل سياسى مشترك لم يكن فى البدء قائماً على احساس فعال بالقربى (فقانون النار لا يوحد إلا بين أعضاء العشيرة الواحدة) أو على أى تنظيم سياسى متماسك، بل كان يشتج عن ضغوط الضرورة الفعلية، وكان يميل على الدوام إلى التفكك مع زوال هذه الضغوط. وكان التنظيم الوحيد الذى يتم من خلاله العمل المشترك هو التشاور بين زعماء العشائر وقت الحاجة، وكان

نفوذهم يشمل جمهور الناس. ومن هذه التنظيمات نشأت مجالس الشيوخ في الدول القديمة السامية منها والآريين على السواء. أما الملكية فيبدو كما نرى في أقدم الدول أنها نشأت بالصورة التي يصورها تاريخ بنى إسرائيل. ففي أوقات الحروب، كان وجود قائد واحد يعد أمرا لا مفر منه؛ وفي الفترات التي يستمر فيها الخطر مائلا لمدة طويلة، تتحول السلطة المؤقتة للقائد المعترف به إلى زعامة مدى الحياة في الداخل وفي ميدان القتال على السواء، وهو ما حدث مع أحد القضاة مثل جدعون. وكانت مميزات القيادة الثابتة، سواء كقيادة للجيش أو كرادع للضغائن والأحقاد التي تكنها العشائر التي تمثل تهديدا مستمرا لكيان الدولة، أمرا مسلما به في مؤسسة الملكية التي تنزع إلى مبدأ التوارث كما هو الحال في بيت داود، لأن بيت الملك كان أشد قوة وثراء بطبيعة الحال عن غيره من البيوتات، وبالتالي كان أقدر على تحمل عبء السلطة.

كان تطور المجتمع في هذا الصدد متشابها في الشرق والغرب على السواء، وكان التطور الديني يأتي في أعقاب التطور الاجتماعي بصفة عامة كما سنرى فيما بعد. ولكن الحقبة الأولى للملوك في كل من اليونان وروما تقع في الخلفية البعيدة من التراث ولا تمثل إلا نقطة الانطلاق نحو التطور الطويل المدى الذي كان الشغل الشاغل لمؤرخي هذين البلدين، في حين أن التطور المستقل للمجتمع السامي توقف عند مرحلة مبكرة. وفي حالة العرب البدو الذين كانوا في عزلة بين الصحور والرمال، فكانت الطبيعة نفسها عائقا في طريق هذا التطور. فحياة الصحراء لا تتيح الظروف المادية اللازمة لتحقيق التطور المتواصل نحو ما وراء النظام القبلي، فكان التطور الديني عند العرب متأخرا نسبيا، ومع

ظهور الإسلام كانت الوثنية القديمة ومعها البنية القبليّة القديمة قد وهنت دون أن تنتقل إلى مرحلة التمدن.

ومن ناحية أخرى، فإن الساميين الشماليين الذين لم يكن تطورهم يقل عن تطور اليونان حتى القرن الثامن قبل ميلاد المسيح، فقد حرّموا من الاستقلال السياسي، وبالتالي فقد انقطعوا في تطورهم الطبيعي بسبب تقدم الملوك الآشوريين من دجلة إلى البحر المتوسط. وبخروج هؤلاء الملوك من الأراضي الغنية والخصبة للنهرين وهو ما لم يتمكن أي من جيرانهم من منافستهم عليها، انطلقوا من غزو إلى غزو إلى أن دانت لهم دويلات سوريا وفلسطين جميعاً. وكان الآشوريون غزاة من أشد الأنواع بطشاً وتدميراً، وكان بنية المجتمع القديم تتعرض للتفكك والانحيار التام حيثما حلوا. ومنذ ذلك الوقت فصاعداً، لم يعد الفارق بين سوريا أو فلسطين واليونان ينحصر في مسألة العرق؛ بل كان الفارق بين مواطن حر وعبد برزح تحت نير الاستبداد الشرقي. وقد تأثر الدين والمجتمع المدني على السواء تأثراً عميقاً بانحيار المجتمعات الحرة القديمة في الأراضي السامية الشمالية؛ فلم يعد مجتمع الدين الواحد يتطابق مع الدولة، واستمر الترابط القديم بين الحياتين المدنية والدينية ولكن بصورة مختلفة. لذا فلا غرو أن اتخذ تاريخ الديانة السامية منذ القرن الثامن فصاعداً وجهة مختلفة تماماً عن تلك التي نراها على الجانب الآخر من المتوسط.

كانت للمجتمعات السامية القديمة تتسم بصغر الحجم والتباعد بسبب الضغائن المستمرة فيما بينها. لذا، كان لابد من عودة الخصوصية الإقليمية التي ميزت المجتمع السياسي إلى الظهور من جديد في مجال الدين بناءً على مبدأ

التضامن بين الآلهة وأتباعهم. وينفس القدر الذي كان إله إحدى العشائر أو المدن يحظى بالقدسية في المجتمع الذي ينتمى إليه، كان بالضرورة عدوا لأعدائهم وغريبا بالنسبة لمن كانوا غرباء عليهم. وثم أدلة كافية على ذلك نجدها في الأسلوب الذي تحدثت به التوراة عن علاقة الشعوب بآلهتها. فحين يعبر داود مع نفسه عن مر شكواه من «طردوني اليوم من الانضمام الى نصيب الرب»، فقد كان يمثلهم بقوله له: «أذهب اعبد آلهة أخرى»^١. وفي دفعه الى اللجوء الى أرض أخرى وقومية أخرى، يضطروه الى تغيير ديانته، إذ أن دين المرء جزء من انتمائه السياسى. فتقول ناعومى لروث: «قد رجعت سلفتك الى شعبها وآلهتها»؛ فتجيب روث قائلة: «شعبك شعى وإلهك إلهى»^٢: أى أن تغيير القومية يعنى تغيير العقيدة. ويقول إرميا وهو على وعى تام بزيغ كل الأديان عدا دين إسرائيل إنه ليس هناك شعب يغير آلهته رغم أنها «ليست آلهة»^٣: أى أن عقيدة أى شعب تظل ثابتة بقدر ثبات هويته السياسية. وفي حديث مماثل من منطلق التوحيد، يقرن سفر التثنية بين سيادة يهوه وحقائق الوثنية بقوله إنه «وزع» أدوات العقيدة الزائفة «لجميع الشعوب التى تحت كل السماء»^٤. و«توزيع» الآلهة بين الشعوب كتوزيع الممتلكات يعبر بدقة عن فكرة أن كل إله كانت له دائرته المحددة من الأنباغ الذين تربطهم به صلة خاصة تشمله هو وحده.

وهذا الشمول يتضح فى أجلى صورته بالطبع فى نصيب الآلهة من عداوات أتباعه وحروبهم. فأعداء الإله وأعداء شعبه سواء؛ وحتى فى التوراة فإن «أعداء الرب» ليسوا فى الأصل إلا «أعداء بيت إيل»^٥. وفى الحرب، فإن كل إله

يحارب من أجل شعبه والى عونته يعزى الفضل فى النصر؛ فالإله كاموش يمنح النصر لمؤاب، وآشور ينعم به على آشور^٦؛ وغالباً ما تصاحب الصورة أو الرمز الإلهى الجنود فى الحرب. وعندما تم جلب تابوت العهد الى مَحَلَّةِ إسرائيل، «فخاف الفلسطينيون لأنهم قالوا قد جاء الله الى المَحَلَّة... وقالوا ويلٌ لنا. من ينقلنا من يد هؤلاء الآلهة القادرين؟»^٧. وكان حكمهم قائماً على تجربتهم، فحين أنزل داود بهم الهزيمة فى بَعْل قَراصيم كان بعض من الغنائم يتكون من أصنام حملوها معهم الى ساحة القتال^٨. وحين يتحدث أهل قرطاجنة فى معاهدتهم مع فيليب المقدونى^٩ عن «الآلهة المشاركة فى الحملة»، فإنهم بلاشك يشيرون الى نزلاء خيمة القائد المقدسة التى كان الأسرى يُلبحون أمامها قرباناً بعد النصر^{١٠}. ويقول أحد الشعراء العرب فيما يشبه ذلك: «تقدم يغوث معنا ضد مراد»^{١١}؛ أى أن صورة الإله يغوث كانت موجودة فى ساحة القتال. وقد نلاحظ مدى الحرفية والمعنى المادى الملموس فى مفهوم نصيب الإله الذى يحصل عليه من أتباعه فى الحروب.

ومادامت آلهة المجتمعات السامية على اختلافها كانت تشارك على هذا النحو فى العداوات الموروثة لدى أتباعهم، كان من المستحيل على الفرد أن يغير ديانته دون تغيير قوميته، كما لم يكن من الممكن لمجتمع بأكمله أن يغير ديانته دون أن يلدوب فى جنس أو شعب آخر. فكانت الروابط الدينية والسياسية على السواء تنتقل من الأب الى ولده؛ وكانت آلهة آبائه هى الآلهة الوحيدة التى كان يمكن له أن يعتمد على عطفها واستعدادها لقبول ولاته، إلا إذا هجر عشيرته وانضم الى إطار جديد للحياة المدنية والدينية معا. ولم يكن هناك من يقدم على

تغيير ديانتته فى العصور القديمة إلا من المنبوذين؛ ولم تكتسب مراسم الاحتفال التى كان يتم استيعاب الفرد بها فى حياة دينية جديدة أية أهمية إلا بعد انقسام عرى الحياة السياسية القديمة لاتحادات الدويلات السامية الصغيرة.

ومن ناحية أخرى، كان الاندماج الاجتماعى بين مجتمعين يؤدى الى اندماج دينى مواز. وكان هذا يحدث بطريقتين: إلهان يندمجان ليصبحا إلهًا واحدًا، كما حدث حين جمعت غالبية بنى إسرائيل بين يهوه فى ديانتهم المحلية ويعلم إله المرتفعات عند الكنعانيين ونقلوا عنهم طقوس المزارات المقدسة فى عبادته دون أن يروا فى ذلك ما ينم عن تراجع ولائهم ليهوه عن ذى قبل. وكان مما يسر هذه العملية ذلك التشابه الشديد فى الصفات التى كانت تُنسب الى مختلف الآلهة المحلية أو القبليّة والتطابق فى الألقاب القدسية التى كانت تُضفى عليها^{١٢}. فلم يكن ثم فارق يذكر بين بعل وآخر إلا من حيث ارتباطه بعشيرة ما أو بمكان ما، وحين كانت العشائر تندمج عن طريق المصاهرة والنسب، أو تتعايش معا بقرية واحدة على أساس من الود الاجتماعى، لم يكن هناك ما يبقّى على استقلال آلهتها. وفى حالات أخرى حيث كان يتم دمج الآلهة على اختلافها نتيجة لاندماج أتباعها فى دولة موحدة، كان تميز الآلهة أكبر من أن يفقدها تفردا واستقلاليّتها، فاستمرت تُعبد جنبًا الى جنب فى تحالف بين قوى إلهية، وهو ما لا نجد مفرا من أن ننسب اليه تطور نسق تعدد الآلهة عند الساميين. وتحالف الآلهة كما نجده فى الدين الرسمى لمصر القديمة أو فى قصائد هوميروس ليس ذلك النمط البدائى من الوثنية، وهناك بقايا قليلة منه نجدها فى أقدم وثائق ديانة المجتمعات السامية الصغيرة. فكان الساميون القدماء

يؤمنون بوجود عدد من الآلهة، إذ كانوا يتقبلون آلهة أعدائهم وألهتهم هم كحقيقة، لكنهم لم يعبدوا آلهة الغرباء الذين لم يكونوا يتوقعون منهم خيرا. ولما كان كل مجتمع صغير يكنّ قدرا من العداء لكل جيرانه من آن لآخر، فقد استحالت صياغة نسق لتعدد الآلهة. فكان لكل جماعة إلهها - أو ربما إله وإلهة - لاصلة له من أى نوع بسائر الآلهة. ولم ينشأ المجتمع والعشيرة إلا بتكتل الجماعات الصغيرة فى وحدات أكبر، على غرار التحالف أو الاندماج بين أتباعهم. والحقيقة أن تطور النسق الهرمى أو اتحاد آلهة الساميين يرجع فى معظمه الى البابليين والآشوريين الذين توارت مساعى رجال الدولة بينهم لبناء امبراطورية متماسكة قوامها عدد كبير من التجمعات المحلية المستقلة فى خضم جهود الكهنة لإيجاد توحيد مماثل بين الديانات المحلية المتعددة^{١٣}.

لم نتناول حتى الآن سوى الحقيقة العامة وفحواها أن البشر وألهتهم فى المجتمع السامى كانوا يشكلون كيانا اجتماعيا وسياسيا ودينيا واحدا. ولكن فى سبيل إضفاء قدر من المصدقية على مفهومنا هذا، لا بد لنا من تأخذ فى اعتبارنا المكانة التى كان يحتلها المنصر الإلهى للمشاركة الاجتماعية فى هذا الكيان. وهنا نجد أن المفهومين الرئيسين لعلاقة الإله بشعبه هما علاقة الأب ببنيه وعلاقة الملك بشعبه. وقد تعلمنا أن ننظر الى المجتمع السامى باعتباره قائما على دعامتين: صلة الدم، وهذا هو أساس نظام العشائر أو البطون؛ واتحاد العشائر التى تتعايش معا أو تعيش جنبا الى جنب وتربط بينها مصالح مشتركة، وهذا هو أساس الدولة. ونرى الآن أن العشيرة والدولة تتمثلان فى الدين، فالإله باعتباره أبا ينتمى الى العائلة أو العشيرة، وباعتباره ملكا ينتمى الى الدولة؛

ويحتل في كل من مجال من مجالات النظام الاجتماعي أسمى مكانة. وحرى بنا أن نتناول هذين المفهومين بشئ من التفصيل.

إن علاقة الأب ببنيه له جانب معنوى وجانب مادي، ولابد من أخذ كل منهما في الاعتبار في تناول معنى أبوة الإله القبلى في الديانة القديمة. فعلى الجانب المادي، يعد الأب هو الكيان الذى يدين له ابنه بحياته ويتحدد من خلاله قرابته بسائر أفراد عائلته أو عشيرته. والمفهوم القديم للقرابة هو وحدة الدم الذى ينتقل من الأب لولده ويجرى فى عروق كل فرد من أفراد العائلة. وتعتبر وحدة العائلة وحدة مادية، فالدم هو الحياة - وهذه فكرة نعرفها من التوراة^{١٤} - وكل من ينحدرون من أصل مشترك لهم دم واحد وبالتالي حياة واحدة. وتبدو فكرة أن كل جنس له حياة خاصة به ولانزيد حيوات الأفراد عن أجزاء منه فى أجلى صورها من خلال تصوير الجنس الواحد فى صورة شجرة جذرها الجد الأكبر وفروعها نسله، وهى صورة شائعة لدى كل الساميين، فى التوراة وفى أشعار العرب على السواء.

ويكمن الجانب المعنوى فى الصلات الاجتماعية والالتزامات التى تنبع من الصلة المادية - فى نقاء صلة الدم التى تربط أفراد العائلة جميعا معا، وفى التعديل الخاص لهذه الصلة فى حالة الأب وولده، فالأب يحمى ولده ويطعمه، فى حين أن الولد يدين بالطاعة والولاء لأبيه.

وفى الديانة المسيحية وفى الديانة الروحية للعبرانيين أيضا، نجد أن فكرة الأبوة الإلهية منبثة تماما عن الأساس المادى للأبوة الطيمية. فالإنسان خُلِقَ فى صورة الله، لكن الله لم ينجبه؛ وبنوة الإنسان لله ليست مسألة طبيعة، بل مسألة

منة وتشريف. ففى التوراة، يعد إسرائيل ابن يهوّه، والرب هو أبوه الذى خلقه^{١٥}؛ إلا أن هذه الخلق ليس عملا ماديا، بل يشير الى سلسلة من المن صاغت إسرائيل على هيئة شعب. ومن ثم، فإذا قيل عن بنى إسرائيل ككل «أنتم أولادُ الرب إلهكم»^{١٦} فإن هذه البنية قومية لاشخصية، وليس للفرد من بنى إسرائيل الحق فى أن يدعى لنفسه أنه «ابن يهوّه».

أما فى الديانات الوثنية، فأبوة الآلهة أبوة مادية. فعند اليونان مثلا، نجد أن فكرة خلق الآلهة للبشر من صلصال كتشكيل الفخارى للأشكال والصور تعتبر حديثة نسبيا. والمفهوم الأقدم فحواء أن أجناس البشر لهم آلهة تخص أسلافهم، أو هم أبناء للأرض التى تعد الأم المشتركة للآلهة والبشر، بمعنى أن البشر من نسل الآلهة بالمعنى المادى للكلمة^{١٧}. ونجد فى الكتاب المقدس ما يدل على شيوع هذا المفهوم عند الساميين القدماء. فيصف أرميا لعبدة الأصنام وهم يقولون للصنم «أنت أبى» ويقولون للحجر «أنت ولدتى»^{١٨}. وفى القصيدة القديمة، سفر العدد، ٢١ / ٢٩، يطلق على المؤابيين اسم أبناء كاموش وبنااته، وفى فترة أحدث، يطلق النبى ملاخى على امرأة وثنية «بنت إله غريب»^{١٩}. وما لاشك فيه أن هذه العبارات تعتبر توفيقا للغة التى كان جيران بنى إسرائيل الوثنيون يستخدمونها فى وصفهم؛ فهم ينتمون الى حقبة كان المجتمع فيها فى سوريا وفلسطين لا يزال منتظما فى النسق القبلى بحيث أن كل عشيرة أو حتى كل تكتل من العشائر يشكل شعبا مستقلا صغيرا يعود أصله الى أب أول عظيم؛ وكما هو الحال فى اليونان فإن هذا الأب أو αρχηγος الخاص بالمنصر كان يتطابق مع إله ذلك المنصر. وما يتفق مع ذلك ورود العديد من

أسماء الآلهة في أنساب الشعوب القديمة بسفر التكوين. فكان أدوم مثلاً وهو جد الأدوميين الأعلى هو عيسو شقيق يعقوب، أما بالنسبة للوثنيين فكان إلهاً كما يتبين من لقب «عويديدوم» (عابد أدوم)^{٢٠}. وبقيت هذه الأساطير قليلة بالطبع في السجلات التي وصلت إلينا من خلال العبرانيين الموحدين. ومن ناحية أخرى، فإن الشكف الباقية عن النظريات الفينيقية والبابلية عن نشأة الكون ترجع إلى حقيقة كانت الديانة القبلية وصلة كل إله بعشيرة من العشائر قد طواها النسيان أو تراجعت مكانتها. ولكن يمكن القول إن الفكرة القائلة بأن البشر من نسل الآلهة لا تزال لها مكانتها. فنظرية فينو بابلوس الفينيقية عن نشأة الكون تقول بذلك ولكن بصورة مشوشة مما يعزى إلى إيمان المؤلف بأن الآلهة ما هم إلا بشر ألهمهم شعوبهم نتيجة لما أسدوه لهم من خير. إلا أن هذا المفهوم في حد ذاته قد ينشأ كتفسير للدين الشعبي حيث يُنظر إلى الآلهة القديمة باعتبارها تمتُّ للبشر بصلة قريبة، وبالتالي فإن تأليه الأبطال من البشر لم يكن على تلك الدرجة من السخف كما نراها في عصرنا الحديث. وفي الأسطورة الكلدانية المحفوظة في بيروسس^{٢١}، نجد تعبيراً عن الإيمان بأن البشر من دم الآلهة ولكن بصورة بدائية ساذجة؛ إذ يقال إن الحيوانات والبشر على السواء خلقوا من صلصال ممزوج بدم إله جُز عنقه. ولدينا هاهنا صلة دم تربط بين الآلهة والبشر والحيوانات، وهو اعتقاد ينتمي إلى أدنى أنماط الديانات الهمجية.

من الواضح أن فكرة الصلة الجسدية بين الآلهة والبشر تعد أحدث من فكرة الانتماء بين آلهة محددة وأتباعهم؛ وبعد بقاء الفكرة في حد ذاته بصورة تعميمية، بعد أن توقفت ديانات البشر عن الاعتماد الكلي على الصلة القبلية،

دليلا على أن انحذارهم من دم الآلهة لم يكن قاصرا على هذه العشيرة أو تلك، بل كان سمة شائعة فى الأديان القبليّة السامية القديمة وهى سمة منسوجة فى أعماق النسق الكلى للعقيدة بحيث لا يمكن تجاهلها حين لم يعد مجتمع الديانة الواحدة قائما على نقاء صلة القرى.

وسنرى مدى صدق هذا الأمر بصورة أكثر وضوحا عندما نأتى الى الحديث عن السمات المشتركة للعقيدة السامية، وخاصة الاستخدام العقائدى لمفهوم الدم الذى يعد الرمز البدائى لصلة القرى. وفى الوقت نفسه، يلاحظ أن هناك نمطا آخر ظلت فكرة الانحذار من نسل الآلهة باقية من خلاله بعد انهيار النظام القبلى عند الساميين الشماليين. وحين حدث هذا، وبعد أن أصبح أتباع الإله الواحد ينتمون الى عشائر مختلفة توحد بينهم الروابط السياسية بدلا من روابط الدم، لم يعد من الممكن اعتبارهم جميعا أبناء الإله. فلم يعد أباهم، بل ملكهم. ولكن لما كانت الآلهة فى المجتمع المختلط هم فى الأصل الآلهة القديمة للبطون الأكثر تأثيرا، فإن أفراد هذه البطون ربما كان لا يزال يمكنهم الرجوع بنسبهم الى إله العائلة ويجدوا فى هذا الانتساب فخارا بكرم المحتد. وهكذا ظلت البيوتات الملكية والنبيلة عند اليونان والساميين على السواء تجدد فى الرجوع بنسبها وجذورها الى جد إلهى. وينبثنا يرجيل وسيليوس إيتاليكو^{٢٢} أن البيت الملكى فى صور والأسر النبيلة فى قرطاجنة كانت تزعم انتسابها الى بعل الصورى؛ وتجد من بين ملوك دمشق الآراميين الذين ورد ذكرهم فى التوراة أكثر من واحد يسمون «بن هدد» أى ابن الإله هدد؛ وفى زنجيرلى، يبدو من اسم الملك «بار ركب» زعما بالانتساب الى الإله «ركب إيل»^{٢٣}. ومن بين الأسماء

الآرامية اللاحقة لمجد أمثلة شائعة من قبيل بَـرَلاها (ابن الله)، بَـرَبعْشمين (ابن رب السماء)، بَـرَته (ابن أته). وفي تدمر، لمجد أسماء مثل برنبو (ابن نبو)، بَـرَشْمَش (ابن الإله الشمس)؛ وفي سفر عزرا الثاني، يصادفنا لقب عائلة خدام المعبد بَـرْكَس (ابن الإله كاوس). وهناك شك في أن تكون نمة فكرة محددة وراء هذه الأسماء في الحقب اللاحقة؛ وربما كان انتشارها يرجع إلى ميل الناس إلى اقتباس أسماء الطبقة الأرستقراطية، وهي سمة شائعة في الشرق والغرب على السواء^{٢٤}.

إن الإيمان بأن كل أفراد بطن من البطون هم أبناء وبنات لإلهها يتوقع له أن يظل مستمرا لمدة أطول بالجزيرة العربية حيث لم تتعرض القبيلة للاندثار في ظل الدولة وحيث استمرت القرابة هي الرباط المقدس للوحدة الاجتماعية حتى ظهور الإسلام. والحقيقة أن العديد من القبائل العربية كانت تحمل أسماء الآلهة أو أسماء كيانات سماوية تعبد كآلهة ويسمى أفرادها «بنو هُبَل» أي «أبناء البدر» وما إلى ذلك من أسماء^{٢٥}. وليس هناك ما يبرر رفض تفسير هذه الأسماء أو على الأقل الأسماء الأقدم منها في ضوء أسماء البطون المماثلة والتي نجدها عند الساميين الشماليين؛ فالعقائد الدينية عند العرب وكذلك في كل من فلسطين وسوريا تشتمل في الأصل على الإيمان بصلة القرى بين الإله وأتباعه. ولكن في حقب لاحقة من الوثنية العربية التي لا نملك بين أيدينا صورا كاملة عنها، انفصل الدين عن المشاعر القبلية إلى درجة بعيدة، وهو ما يعزى في المقام الأول إلى الهجرات المكثفة التي حدثت في القرون الأولى بعد الميلاد وحملت معها القبائل بعيدا عن المقار الثابتة للآلهة آبائهم^{٢٦}. فنسى الناس ديانتهم القديمة، ولما كانت أسماء الآلهة تستخدم كأسماء تطلق على الأفراد من

البشر فقد تدنى الجسد الإلهى الى مرتبة البشر حتى قبل ظهور الإسلام. إلا أن العرب اللاحقين عبدوا آلهة لم يكن آباؤهم يعبدونها، وكانت هناك قبائل من دماء غريبة تجتمع معا فى الأماكن المقدسة ومع ذلك فإن هناك العديد من الشواهد الدالة على أن آلهة العرب كانت فى الأصل آلهة عشائر بعينها وأن رباط الدين كان يعد امتدادا لرباط الدم.

ومن الشواهد الرئيسة على ذلك أن الواجبات التى تفرضها صلة الدم كانت هى الواجبات الوحيدة التى تحظى بالتقديس المطلق. فالمحارب العربى قبيل الإسلام لم يكن يول اهتماما بالدين بالمعنى الشائع للكلمة؛ فلم تكن تشغله أمور الآلهة وفروض العبادات. لكنه كان يكنّ مشاعر دينية لعشيرته تصل الى حد التقديس، وكان دم أقربائه شيئا مقدسا لا ينبغى المساس به. وسرعان ما ينمحي هذا التناقض الظاهرى حين ننظر اليه فى ضوء المفهوم القديم الذى كان يرى أن الإله وأتباعه يكونون مجتمعا تنطبق فيه نفس صفة القدسية التى تميز علاقة الأتباع بالههم على العلاقة بين الأتباع وبعضهم البعض. وكان المجتمع الدينى الأسمى هو الجماعة العرقية، وكانت فروض القرى تمثل جزءا من الديانة. لذا، فحتى حين تراجعت مكانة إله العشيرة وكاد ينسى فإن ديانة العشيرة ظلت باقية فى صورة تقديس صلة القرى^{٢٧}.

وتؤكد الصلة البدائية بين الدين والقرى مرة أخرى باقتصار الكهانة على رجال من نفس العشيرة أو العائلة التى كانت فى كثير من الحالات ذات دم يختلف عن دم الأتباع، وهى حالات لم تكن شائعة بين العرب^{٢٨} وحدهم، بل بين سائر الساميين وفى أرجاء العالم القديم. وفى مثل هذه الحالات، كانت

عشيرة الكهنة تمثل فى الغالب الجماعة العرقية التى كانت تسيطر على مقدسات الإله وتواصل إدارتها لها بعد قبول انضمام أتباع جدد من الخارج لديانتهم. وستنضح حين نصل الى موضوع القربان أن القبائل على اختلاف دماها كانت تتعبد لإله واحد فى معبد واحد فى حين أنهم كانوا منعزلين فيما بينهم ولم يكونوا يتحدثون فى أى عمل مشترك يؤلف بينهم فى وحدة دينية. فكانت دائرة الدين لاتزال هى العشيرة رغم أن الإله المعبود لم يكن إله العشيرة، وكان السبيل الوحيد للاندماج دينيا بين عشيرتين هو إقامة مراسم العهد حيث يتم التمهيد رمزيا على أنهما أصبحتا من دم واحد لا اثنين. من ثم يتضح أن دائرة التكتل الدينى عند العرب كانت فى الأصل هى العشيرة، ولأحاجة للدليل يثبت أن الإله نفسه كان يُنظر اليه على أنه كانت تربطه بأتباعه صلة دم باعتباره كبيرهم أو جداهم الأعلى.

ومن الشائع أن المفهوم السامى الأصلى للجد الإله كان يتسم بالتجريد والغيبية؛ وفى حين أن الديانة الآرية كانت بأسطوريتها الشاعرية تجذب آلهتها الى نطاق الطبيعة والحياة البشرية، نجد أن الديانة السامية كانت على الدوام تبدى ميلا عكسيا يسعى الى النأى بالآلهة عن البشر الى أبعد درجة ممكنة، بل كانت تحتوى فى داخلها منذ بدايتها على بذور الألوهية المجردة. وتبعاً لهذا الرأى، فإن النزعة التجسيدية فى الديانة السامية، أى كل التعبيرات التى تنطوى فى معانيها الحرفية على أن للآلهة طبيعة مادية حسية تماثل طبيعة الإنسان، كانت تُفسر على أنها مجرد مجاز؛ وللدلالة على الفارق الجوهرى بين المفهومين الآرى والسامى فيما يتعلق بالطبيعة الإلهية، يقال إن الأساطير الآرية التى

تتصرف الآلهة فيها كالبشر ويختلطون بهم، بل يشتركون معهم فى حياة واحدة لا مكان لها فى الديانة السامية. إلا أن هذه الفرضية لا أساس لها. صحيح أن بقايا الأساطير السامية القديمة ليست كثيرة؛ إلا أنه لا سبيل إلى حفظ الأساطير بلا أدب مكتوب، وليست هناك كتابات قديمة عن الوثنية السامية باستثناء الأدب المسمارى البابلى، ونجد فيه نبذا متفرقة من أساطير عديدة. وصحيح أيضا أنه ليست هناك أساطير كثيرة فى أشعار الجزيرة العربية الوثنية؛ إلا أن الشعر العربى ليس له صلة كبيرة بالدين. فهو يرجع إلى ذروة اضمحلال الوثنية القديمة، ولم يصل إلينا إلا من خلال المجموعات التى جمعها الباحثون المسلمون الذين كانوا يحرسون على تجنب تراث آبائهم الوثنى أو طمسه قدر الإمكان. ومن المسلم به أن الساميين لم يكن لديهم شعر ملحمى أسطورى مقارنة بنظيره عند اليونان؛ إلا أن العبقرية السامية كان يشوبها القصور فى مجال الإبداع والجهد المنظم والمثابر مما يعد كافيا لتبرير هذه الحقيقة. ولا يمكن لنا أن نخرج باستنتاجات عن الدين نتيجة لغياب الأساطير؛ والسؤال هو هل هناك آثار لأى نوع من الأساطير حتى ولو من النوع الساذج؟. والإجابة بالنفى القاطع. ولست أبدأ هاهنا فى الحديث عن الأساطير السامية بوجه عام، ولكن ينبغى أن أشير إلى أن هناك بقايا من أساطير ومن طقوس دينية تتعلق بمفهوم الكيانات الإلهية وعلاقتها بالبشر، وهو ما يبرر فهمنا للصلة بين الآلهة والبشر فهما حرفيا وحسيا كما هو الحال فى اليونان تماما. ففى اليونان، كان حب الآلهة لبنات البشر يرجع إلى تاريخ بعيد، أما فى بابل، فكان الإله بل لا يزال حتى عهد هيرودوت يحتفظ بزوجة من البشر تبيت الليل فى معبده وكان يعتقد أنها تشاركه الفراش^{٢٩}.

وفى واحدة من الآثار القليلة من الأساطير القديمة تم زرعها ضمن النقوش العبرية دون تغيير نقرأ عن أبناء الآلهة ممن اتخذوا زوجات من بنات البشر وأصبحوا آباء لأبطال المصور الغابرة. ومن هؤلاء الأبطال إزدوبار فى الأساطير البابلية، وهو من لم تأنف الإلهة عشتار من أن تمتحه نفسها. ويتضمن تراث الجزيرة العربية أساطير مماثلة. فكان يعتقد أن عشيرة عمرو بن يربوع تنحدر من سعلات وهى الجنية التى تزوجت أباهم البشرى؛ إلا أنها تختفى منه فجأة لدى رؤيتها لوميض الرعد^{٣٠}. وفى هذا الصدد، فإن التمييز بين الآلهة وأنصاف الآلهة يعد مسألة روحية؛ فأنصاف الآلهة ينتمون الى السماء، ولو أنهم لا يرتقون الى مرتبة الآلهة ذوى الدائرة المعترف بها من الأتباع^{٣١}.

هناك إذن كثرة من الشواهد الدالة على أن نمط الديانة القائمة على القرابة والتى يشكل الإله وأتباعه فيها مجتمعا تجمع بين أفراد صلة الدم كان سائدا على نطاق واسع فى حقبة مبكرة بين كل الشعوب السامية. بل إن هذه الشواهد تذهب الى ما هو أبعد من ذلك ولا تدع مجالا للشك فى أن هذا النمط كان هو الأصل فى ديانة الساميين والذى تطورت عنه سائر الأنماط. ويتضح ذلك فى أجلى صوره فى الجزيرة العربية حيث نجد تطابقا بين مفهومى الدين والعشيرة يضرب بجذوره الى درجة أن تغلب جانب العشيرة على الجانب التطبقى من الدين حتى بعد أن اتجه البشر الى عبادة آلهة غير آلهة العشيرة. إلا أن الصلة بين الدين والقرابة عند الأفرع الأخرى من الساميين غالبا ماتتضح فى صور لا يمكن تفسيرها إلا بالإشارة الى مرحلة بدائية من المجتمع كان نطاق صلة دم فيها هو نفس نطاق الوحدة الدينية والاجتماعية. فالشعوب فى تميزها عن العشائر

المحدودة لاتقوم على مبدأ القرابة، ورغم ذلك فإن الشعوب السامية تزعم انتسابها لجد واحد وتنتشر فى دياناتهم القومية فكرة فحواها أن الإله وأتباعه ينتمون لأصل واحد، وهو ما نراه دليلاً قوياً على أن أسس ديانة الساميين كانت قد وُضعت قبل بدء التاريخ المكتوب بحقب بعيدة، فى عصور سحيقة كانت القرابة فيها هى النمط الوحيد المعترف به للعلاقة الودية بين أفراد بنى البشر، وبالتالي هو النمط الوحيد الذى كان يمكن من خلاله وضع إطار لمفهوم العلاقة الودية الثابتة بين جماعة من البشر وكيان غيبي ما. ومن الأمور المسلم بها حالياً أن كل المجتمعات البشرية تطورت عن هذه المرحلة؛ وتدل الشواهد على أن الأنماط التاريخية للدين عند الساميين يمكن ارجاعها الى مرحلة كهذه.

إن الأبحاث المحدثه عن تاريخ الأسرة تذهب الى فكرة مستعمدة تماماً، وهى أن القرابة المادية بين الإله وأتباعه والتي وُجدت آثار دالة عليها فى كل أنحاء المنطقة السامية كانت فى الأصل تقوم على مفهوم الأبوة. فكان دم الأم لا الأب هو الذى يشكل الرباط الأصيل للقربى عند الساميين وكذلك عند سائر الشعوب القديمة، وفى هذه المرحلة من حياة المجتمع، لو كان إله القبيلة الذى كان يُعتقد أنه الأصل الذى انحدرت منه القبيلة إلهة لا إله، لكانت قد عبّدت بالضرورة. والحقيقة أن الإلهات لعبن دوراً كبيراً فى الديانة السامية لا يقتصر على دور الزوجات التابعات للآلهة. فيلاحظ فى مختلف أركان المنطقة السامية أن هناك آلهة كانت فى الأصل إناثاً ثم غيروا جنسهم وتحولوا الى آلهة، وهو ما يبدو وكأنه قد صاحب التنفير فى قاعدة القرابة البشرية^{٣٢}. ولما كانت القرابة ترجع الى الأم وحدها فإن الإله الذكر الذى تربطه بأتباعه وحدة الأصل لم يكن

إلا ابن عمهم أو بالأحرى أخيه بلغة تلك المرحلة من تطور المجتمع. وهذه فى الحقيقة هى الصلة بين الآلهة والبشر كما يؤكد الباحث بيندار فى إرجاعه لكليهما الى أم مشتركة هى الأرض. وقد نرى عند الساميين بقايا من هذه الفكرة تتمثل فى الأسماء الشخصية التى تصف صاحبها بأنه «أخ» الإله أو «أخته». ولو كان الأمر كذلك، فلابد لنا من أن نميز الأهمية الدينية للمفهوم الأقدم والأوسع انتشارا عن صلة القربى بين الإله والعنصر البشرى الذى يعبد. عن الأفكار الخاصة الأكثر تقدما والتى ظهرت فى مرحلة أرقى من التطور الاجتماعى حين أصبح الإله ذو القربى يُعبد باعتباره أبا.

إن بعضا من أهم وأقوى السمات التى ميزت الوثنية القديمة، بل كل الأديان القائمة على عناصر الطبيعة منذ عصور الطوطمية عند الإنسان الأول فصاعدا، لتجد تفسيراً كافياً لها فى صلة القربى الحسية التى جمعت بين البشر ومن هم أعلى من البشر فى مجتمع دينى واجتماعى واحد دون الإشارة الى عقيدة الأبو الإلهية الخاصة. وعلى هذا الأساس يتضح التضامن الطبقي بين الإله وأتباعه والذى كان من سمات الديانة القديمة؛ فالصلة الوثيقة التى ربطت بين البشر وآلهتهم هى نفس صلة الدم التى ربطت فى المجتمع القديم بين البشر وبعضهم البعض ونفس المبدأ المقدس القائم على الالتزام الأخلاقى. من ثم، نرى أن الدين حتى فى أشد أنماطه سذاجة كان قوة أخلاقية؛ فالقوى التى كان الإنسان يقدسها كانت تقف الى جانب النظام الاجتماعى والقانون القبلى؛ وكانت خشية الآلهة حافزا لتطبيق قوانين المجتمع التى كانت فى الوقت نفسه قوانين أخلاقية.

ورغم أن أقدم الديانات القائمة على عناصر الطبيعة كانت ترتبط بأقدم الأخلاقيات، إلا أنها لم تكن تصلح للارتقاء إلى مثل أرقى؛ فبدلاً من أن تهدي إلى طريق التقدم الاجتماعى والأخلاقى كانت تقنع بالتبعية بل بالتأخر عن الركب أحياناً. والشعور الدينى متحفظ بطبيعته، إذ أنه يرتبط بالمعادات والأعراف القديمة؛ ويبدو أن الآلهة التى لا يمكن التقرب إليها إلا بمجموعة من الطقوس التقليدية والمبادئ السلوكية الثابتة كانت تقف دائماً إلى جانب من يكرهون التغيير. وغالباً ما كان الدين عند الساميين وعند غيرهم من الأجناس يعمل ضد رقى الأخلاقيات، لا أنه كان فى جوهره قوة للشر، بل لأنه كان يتشبث بالمعايير الأخلاقية المتقادمة الخاصة بمرحلة ماضية من تطور المجتمع. والاصطفائية من أوضح سمات الديانة القبلية؛ فالإنسان مسئول أمام إلهه عن أخطائه التى يقرنها فى حق أحد أفراد عشيرته أو مجتمعه السياسى، لكنه قد يغش الغريب أو يسرقه أو يقتله دون اعتداء على حرمة الدين. فالإله لا يرفعى إلا قومه. وهذه درجة محدودة من الأخلاقيات تطلق عليها اللاأخلاقيات. إلا أن مثل هذا الحكم يصبح زائفاً تماماً من وجهة نظر تاريخية ما. فالأخلاقيات بمعناها الأوسع والتى تشمل كل البشرية ترجع فى جذورها إلى عادات الولاء والمودة والإيثار، وهى عادات تكونت فى الأصل وازدادت رسوخاً فى نطاق الأسرة أو العشيرة الضيق؛ والدور الذى لعبه الدين القائم على القربى فى تطور هذه العادات واستمرارها يعد من أجل الخدمات التى أسداها للتقدم الإنسانى. وهى خدمة كان قادراً على إسداها لأن الآلهة نفسها كانت من أفراد العشيرة، والفرد الذى لم يكن يكنّ ولاء حقيقياً لمبادئ عشيرته كان عليه أن يحسب لها ولقومه من البشر حسابهم.

هناك كاتب فرنسى بليغ كتب مؤخرا يستشهد بكلمات لاستاتيبوس (Statius) تنطبق على ديانة الساميين حيث قال: «كان الإنسان يتوهم أنه محاط بأعداء يسمى لاسترضائهم»^{٣٢}. ولكن إذا صدقت المقولة التى تذهب الى أن الإنسان البدائى كان يحس بأنه محاط بأخطار لاحصر لها ولا يفهمها، وبالتالي يجسدها باعتبارها قوى معادية خفية أو غامضة أكبر من قوة البشر، فإن القول بأن السعى لاسترضاء هذه القوى هو الأساس الذى قام عليه الدين ليس صحيحا. فالدين باعتباره شيئا آخر غير السحر والشعوذة ومنذ أقدم العصور يخاطب العشيرة الأقربين وينصب على كيانات ودودة خيرة قد تغضب أحيانا على قومها، لكنها دائما تتسم بالسماحة إلا تجاه أعداء أتباعها أو المارقين على المجتمع. والدين بالمعنى الحقيقى للكلمة لا يبدأ بخوف غامض من قوى مجهولة، بل بتقديس ودى لآلهة معروفة ترتبط بأتباعها بأواصر قرابة وثيقة. وليس الدين بهذا المعنى ريب الخوف؛ والفارق بينه وبين رعبة الإنسان البدائى من أعدائه غير المرئيين مطلق وشاسع سواء فى أقدم مراحل التطور أو أحدثها. ولم تبدأ قوى السحر الغيبية القائمة على الرعب والطقوس التى تهدف الى مهادنة الآلهة الغريبة فى غزو الدين القبلى أو القومى إلا فى عصور التفكك الاجتماعى كما هو الحال فى آخر عصور الدولات السامية حين وقف البشر وآلهتهم عاجزين أمام زحف الآشوريين. أما فى العصور الأفضل حالا، فلم يكن لديانة القبيلة أو الدولة دخل بالغيبىات الدخيلة أو طقوس السحر التى قد يفرضها الهلع على المرء. فليس الدين صلة تعسفية للإنسان الفرد بالقوة الغيبية بل هو صلة بين كل الأفراد فى مجتمع ما وقوة تكن للمجتمع مشاعر خيرة

ومحمى قوانينه ونظامه الأخلاقى. ويبدو أن هذا الفارق قد فات على بعض المنظرين المحدثين، إلا أنه كان واضحاً تماماً بالنسبة للقطرة السليمة فى القدم حين كانت أعمال السحر تعد اعتداء على الأخلاق والدولة. فكان قمع طقوس السحر عند بنى إسرائيل من الأمور التى شغلت مؤسس المملكة، وكان التبشير بديانات غريبة عليهم يعد جريمة شنعاء. ولم يكن هذا قاصراً على بنى إسرائيل؛ بل كان هذا هو المتبع فى كل مجتمع قديم على درجة من التنظيم.

كانت قرابة الإله أو الإلهة بالعشيرة فى المرحلة التاريخية من الديانة السامية تتحدد على أساس الأبوة أو الأمومة، وكان المفهوم الأول سائداً طبقاً للقاعدة المتأخرة التى كانت تنسب الابن لأصل أبيه. وكانت المرأة فى ظل قانون النسب إلى الذكر تحتل مكانة تابعة؛ فالأب هو الرأس الطبيعى للأسرة والأم فى مكانة أدنى، وبالتالي، كانت المكانة العليا فى الدين لا للإلهة الأم، بل للإله الأب. وفى الوقت نفسه لم يكن مفهوم الإلهة الأم مجهولاً، بل كان مرتبطاً بمعتقدات كانت ترجع إلى عصور تعدد الأزواج والنسب إلى الأنثى. فكانت الإلهة عشتار البابلية فى أقدم صورها تنتمى إلى هذه النوعية من الإلهة الأم، فهى غير متزوجة أو بالأحرى تختار رفقاءها المؤقتين اختياراً حراً تاماً، وهى الملكة المتوجة وهى التى ولدت قبل كل الآلهة^{٣٤}. أنها أم الآلهة والبشر على السواء، وهى التى تلبس لباس الحداد لموت ذريتها فى أساطير الفيضان الكلدانية. وبنفس هذه الصورة كان أهل قرطاجة يعبدون «الأم الكبرى» التى تبدو فى صورة مطابقة لصورة لتانيث أرتيميس «عذراء السماء»^{٣٥}، وكانت اللات العربية معبودة الأنباط باعتبارها أم الآلهة، ولابد من الربط بينها وبين الأم العذراء التى ورد

وصف عبادتها في البطراء عند ابيفانيوس^{٣٦}.

ولما كان البشر والآلهة من أصل واحد في الأصل، فما يستتبع ذلك أن تكون أم الآلهة، كمشتار مثلا، أما للبشر كذلك؛ ولكن إذا استثنينا بابل وآشور حيث استمرت الآلهة في التحدث عن نفسها باعتبارها ذرية عشتار، يتضح أن هذه الفكرة كانت ماثلة أمام العابد السامي حين كان يخاطب إلهته باعتبارها الأم الكبرى. إلا أننا إذا حكمنا بالشبه، بل بأوجه شبه حديثة كتلك التي نجدتها في الإيمان بمريم العذراء، نجد أن استخدام اسم يناسب أصدق الصلات الإنسانية كان يرتبط في العبادات بمشاعر الدفء والإخلاص. «هل تنسى المرأة رضيعها فلا ترحم ابن بطنها. حتى هؤلاء ينسين وأنا لأنساك»^{٣٧}. لم تكن هذه الأفكار دخيلة في مجملها على الوثنية السامية، حيث نجدتها في اللغة التي استخدمها آشور بانيبال في مناجاته لمشتار حين تشتد به الحال، وفي الطمأنينة التي كانت تنزلها على قلبه^{٣٨}.

وهنا أيضا يظهر الضعف الكامن في الوثنية، في عجزها عن فصل الدوافع الأخلاقية للدين عن مصدرها في مفهوم حسي عن الإله وصلته بالإنسان. فكانت الأمومة الإلهية بالنسبة للساميين الوثنيين حقيقة مادية توازي صلة القريبى بين البشر والآلهة بصورة عامة، وكان تطور العقائد والأساطير الموازية تركز على الجانب الحسى أكثر من تركيزها الجانب الأخلاقى من الأمومة، وكانت تبرز الأفكار الجنسية المنفرة، خاصة حين أدى تغيير ناموس صلة القريبى الى تجريد الأم من مكانتها القديمة في الأسرة والى تحويل جزء كبير من سلطتها الى الأب. وكان هذا التغيير يسير جنبا الى جنب مع إلغاء تعدد الأزواج؛

وبفقدان المرأة لحق اختيار رفيقائها، خضعت لسيادة زوجها، ووضعت غيرة الزوج قيوداً على حريتها فى التصرف فى نفس الوقت الذى أصبح فيه أطفالها ينتسبون لعشيرته هو لا لعشيرتها فى الميراث وفى كل ماتفرضه صلة الدم من فروض. ومع مسايرة الدين لنواميس الأخلاقيات الاجتماعية الجديدة الناجمة عن هذا التطور، أصبحت الأم الإلهية المستقلة شريكة تابعة لإله ذكر بالضرورة؛ فعادت عشتار بصورتها القديمة المتعددة الأزواج الى الظهور فى كتعان وفى غيرها فى صورة عشتار زوجة بعّل العظيم. وإذا كان تفوق الإلهة أكبر من أن يمحى، فقد تلجأ الى تغيير جنسها كما هو الحال بجنوب الجزيرة العربية حيث تحولت عشتار الى الذكورة لتصبح عشتار. ولم يتأخر أى موروث دينى عن مسايرة تقدم المجتمع؛ فاستعادت الإلهة شخصيتها القديمة كأُم لا زوجة تكنّ الولاء لزوجها، وفى معبدها كانت تفرض حمايتها باسم الدين على الحرية الجنسية للمجتمع البدائى بل كانت تفرض على بنات أتباعها التضحية بعفتهم قرباناً لها قبل السماح لهن بالارتباط بالزواج وما يستتبعه من ولاء، وهو ارتباط كانت الإلهة تمقتة.

كان الجانب العاطفى من الوثنية السامية يرتبط دائماً بعبادة الإلهات من الإناث من خلال روابط الأمومة التى كانت تمس أرق الأحاسيس وأنقاعها من ناحية، ومن ناحية أخرى من خلال الروابط الأخرى المتصلة بالمرأة، وهى أحاسيس كانت غالباً ماتمس الجانب الحسى الذى تطور بكل قوة عند الجنس السامى. وكانت الأحاسيس التى تبرز عندما كان الإله يُعبد فى صورة أب تتميز بالصرامة، إذ تكمن السمة التى تميز الأبوة عن صلة القربى بصفة عامة فى

السلطة الأبوية، في ضرورة احترام الابن لأبيه والقيام على خدمته. ووردت الوصية الخامسة التي تحض الأبناء على البر بالآباء في سفر ملاخي (١/٦) مع الوصية ببر الخادم بسيدته، ويتحدث نفس النبي (٣/١٧) عن «إسفاق» الأب «بأنه الذي يخدمه». ولا يزال الابن البالغ في الجزيرة العربية حتى يومنا هذا يقوم على خدمة أبيه كما يخدم الخادم سيده، ويضفى نفس القدر من التقديس. ولا يبدى الأب حنانه وتسامحه إلا لأطفاله الصغار. ومن ناحية أخرى، فإن سلطة الأب لم تكن ذات طابع استبدادي. فلم تكن له سلطة الحياة والموت على أبنائه كما هو الحال في القانون الروماني^{٣٩}، وبعد تجاوزهم لطور الطفولة لم تكن ثمة وسيلة لديه ليفرض سلطته عليهم إن هم أبوا الانصياع لها. ورغم ما بهذا من تناقض، إلا أنه ينسجم تمام الانسجام مع الروح العامة للثوابت السامية التي ترى ضرورة وجود سلطة وضرورة قبولها لدى الجميع دون الحاجة إلى قوة تفرضها سوى ضغط الرأي العام. وتتميز سلطة الشيخ العربي بنفس هذه السمة؛ وحين يصدر قاض عربي حكماً على أحد المذنبين، فإن المذنب مخير بين أداء الدية وهي شكل من أشكال العقاب والاستمرار في مناعة من ألقى عليه بالاتهام.

من ثم فإن مفهوم الإله القبلي باعتباره أباً أدخل إلى الدين فكرة السلطة الإلهية والتبجيل والخدمة الواجبة على المؤمن نحو إلهه؛ إلا أنها فكرة لا تحمل في طياتها معنى التطبيق الصارم والدقيق للأوامر الإلهية من خلال فرض عقوبات غيبية. فاحترام السامي لأبيه هو نفس احترامه لعشيرته مركزاً في شخص واحد يمثلها، وسلطة الأب ما هي إلا مظهر فردي لسلطة العشيرة، وهي

سلطة لا يمكن أن تفوق طاقة العشيرة على تقبلها. ومن ثم، فإن الإله فى مجال الدين باعتباره أبا يمثل أغلبية القبيلة فى تطبيق العرف القبلى على المارقين من أفرادها؛ ويؤدى الطرد، وهو العقوبة الوحيدة التى تطبق عادة على البدوى، الى عزله من عضوية الجماعة الدينية؛ ومن ينشق على عرف القبيلة عليه أن يخشى الإله وأهله معا. أما فى الأمور النافذة التى لا مجال فيها للطرد فكان التسامح الذى تبديه القبيلة نحو تجاوزات أبنائها يمزى الى الإله؛ فهو لا يخاصم أيا من أتباعه بسهولة، وبالتالى فإن من يتميز بشئ من الجسارة منهم لم يكن يتردد فى إطلاق العنان لنفسه دون خشية الإله الأب. أما بالنسبة لأتباعه ككل، فلم يكونوا يعتقدون من وجهة نظرهم أن الإله يمكن أن يغضب على أى شئ يفعلونه إلا فى حدود النفور المؤقت الذى ينتهى بشويتهم أو بمجرد تغير مزاج الإله، حين تغلب رحمته الدائمة على غضبه المؤقت، وهو ما يحدث حين يراهم فى أزمة كتمرضهم لعدوان شديد من أعدائهم وأعدائه. فهناك تساهل شديد بين البشر وإلههم القبلى، وسلطته الأبوية لاتتسم بالصرامة أو التعت.

وهذه سمة مميزة من سمات الديانة الوثنية ولانختفى حين كان يُنظر الى إله العشيرة باعتباره ملكا لا أبا. فنطالع فى نقش الملك ميشع مثلا أن كاموش كان غاضبا على شعبه فسمح لإسرائيل بقهر مؤاب؛ ثم مرة أخرى لمجد كاموش يحارب من أجل مؤاب ويخلصها من أعدائها. ولالمجد تفسيراً لتغير موقف الإله؛ ويدو أنهم كانوا يسلّمون جدلاً بأنه لن يرضى برؤية شعبه يعانى الأسوأ. وينفس هذا المنطق لمجد جماهير العبرانيين قبيل السبى تتلقى نبوءات بأن الرب مستعد لتنفيذ ناموسه الأخلاقى القويم ولو بتدمير إسرائيل الأئمة. فكان تسامح

الرب بالنسبة للأنبياء معناه صبره ودعوته المتكررة لهم بالتوبة وإرجاؤه للعقاب طالما كان هناك أمل في الإصلاح؛ أما بالنسبة للوثني ولأصحاب العقيدة الوثنية في إسرائيل، فكان تسامح الآلهة يؤخذ على أنه ميل للتغاضي عن خطايا أتباعه.

إن التوفيق بين تسامح الله وعدله المطلق من أكبر مشكلات الدين الروحاني، وقد حلت المسيحية هذه المشكلة من خلال مبدأ الكفارة. وما يذكر أن هذه المشكلة لم تظهر في الوثنية بنفس الصورة التي وردت في الإنجيل، لا لأن آلهة الوثنية كانت تفتقر إلى الخير والصفح، بل لأن عدالتها لم تكن مطلقة. ومع ذلك فإن افتقارها للعدل المطلق لا يعني أن الآلهة كانت ظالمة بطبيعتها إذا ما قيست بالمعايير المجتمع آنذاك؛ فقد كان يُعتقد أنها تتعاطف مع السلوك القويم، لكنها لا تعمل على تطبيقه بصرامة في كل الحالات. أما بالنسبة لنا ولبن ألفوا النظر إلى الصفات الإلهية نظرة مطلقة، فهذا أمر يصعب إدراكه، لكنه كان شيئا طبيعيا تماما حين كانت سلطة الإله تُفهم على أنها سلطة ملكية لا تختلف عن سلطة الملك من البشر.

كانت الملكية البشرية في طور نشأتها لا تنقل في افتقارها إلى المطلقية عن سلطة الآباء والكبار في العشيرة، إذ كانت تفتقد التنظيم الكافي لتنفيذ حكم الملك أو فرض طاعة أوامره. وكانت سلطة الأمير معنوية لاحسية؛ فكانت مهمته الإرشاد لا إملاء سلوكيات محددة على رعيته من الأحرار، كانت مهمته أن يبين الصواب لا أن يطبقه^{٤٠}. وهكذا كانت محدودية السلطة الملكية تسير في اتجاه عكسي بالنسبة لنظيرتها في الملكية المحدودة الحديثة. فالملك وحكومته

بالنسبة لنا مسلح بكل السلطات اللازمة لتطبيق القانون والعدالة، وتكمن محدودية سلطته فى استقلال التشريع والمحاكم القضائية. أما الملك السامى القديم فكان على العكس من ذلك؛ فكان هو قاضى القضاة وكانت أوامره قوانين، ولكن لم تكن أحكامه ولا أوامره تنفذ إلا إذا ساندتها قوى كانت سلطته عليها ضعيفة. فكان ثقله يرجع فى جزء منه الى الأثر الأخلاقى لأحكامه، وفى جزء آخر الى الموارد المادية التى كانت تحت إمرته لا باعتباره ملكا من النبالة العليا أو زعيما لداثرة قوية من الأهل والتابعين. ولو كان الحاكم يكتسب ثروته ومكانته من خلال غزواته المظفرة أو يرث موارد تراكمت لدى سلسلة من الأسلاف الملكيين فربما توفرت له سلطة استبدادية، وكانت الأسرة الملكية المستقرة تنجح تدريجيا نحو الملكية الشمولية خاصة إذا كان البيت الملكى قادرا على الحفاظ على جيش دائم يدافع عن مصالحه. أما الاستبداد النام على غرار النمط الشرقى الحديث فلم تتوصل اليه أى من الممالك الصغيرة التى سحقتها الامبراطورية الآشورية، ولا شك أن الأفكار التى تكمن وراء مفهوم السلطة الإلهية ترجع الى عصر كانت الملكية البشرية فيه لاتزال فى صورة بدائية وكانت قوتها التنفيذية محدودة للغاية؛ فلم يكن الحاكم مستولا عن الحفاظ الدائم على القانون والنظام فى أرجاء مملكته. فلم يكن يُنتظر منه أن يتدخل فى معظم الأمور إلا إذا احتكم اليه طرف أو آخر فى نزاع ما؛ وحتى فى حالة كهذه لم يكن الرضا بقراره مؤكدا بالنسبة لمن صدر القرار لصالحه، حيث كان يمكن أن يستخلص حقه من خلال انتماءاته العائلية. وما كان لمثل هذا النظام الإدارى المفكك أن يمثل إطارا لمفهوم الرعاية الإلهية الكاملة التى لا تتفاضى عن ظلم

ولانتهاون في ضياع حق؛ قد يكون الإله المحلى خيرا وعادلا، إلا أنه لم يكن نشطا أو ذا قدرة مطلقة على الدوام. إلا أننا لا ينبغي أن نفترض أن هذا التهاون كان يمثل نقيصة في شخصية الإله آنذاك. فالساميون بطبيعتهم يضيّقون بالسلطة ولا يميلون إلى الخضوع لسلطة بشرية أو إلهية صارمة. فالإله الذى كان يمكن الوصول إليه وقت الحاجة والذى يترك البشر لأنفسهم أغلب الوقت كان يحظى بدرجة من القبول عندهم أكبر من إله لا تغفل عينه عنهم ولا يستطيعون خداعه. وكل ما كانت تريده المجتمعات السامية من آلهها باعتباره ملكا كان يتلخص في ثلاثة أشياء: مساندتهم في مواجهة أعدائهم وإسداء النصح لهم عن طريق الوحي أو من خلال العرافين في الأمور المتعلقة بالآزمات القومية والحكم بالعدل حين تستمضى الحالة على قدرة البشر. وكان حكماء العشيرة وقضااتها وجنودها يعتبرونه قدوة لهم ويلتمسون منه العون إذا دعت الحاجة. أما بالنسبة لغيرهم فلم يكن من المنتظر منه أن يظل منشغلا بشئون البشر على الدوام. وفي الأمور العادية، كان على البشر أن يرعوا شئونهم وشئون أهليهم بأنفسهم، ولو أن الإحساس بقرب الإله في كل وقت وإمكانية اللجوء إليه وقت الحاجة كانت بمثابة قوة معنوية تعمل باستمرار على حفظ النظام الاجتماعى. والحقيقة أن قدرات هذه القوة المعنوية كانت ضعيفة للغاية، إذ كان يمكن للشرير أن يمتنى نفسه بأن الشر أمر يغتفر؛ إلا أن الدين رغم ضعف أثره على السلوك بهذه الصورة ساعد على تطور مجتمع منظم وعلى الخروج به من أسر الهمجية. لا يمكن الزعم بأن الدين القديم كقوة اجتماعية وسياسية قد فشل في أداء

مهمته فى المراحل الأولى من تطور المجتمع السامى؛ إلا أن صلته بنظام الأسرة والعشيرة التقليدى الموروث كانت أوثق من أن يحتفظ بحيويته الكاملة مع انهيار النظام الاجتماعى. وكانت خطورة حقبة الغزو الآشورى على التاريخ الدينى لا تقل عن خطورتها على التاريخ المدنى عند الساميين الشماليين؛ فمنذ ذلك الوقت فصاعدا أصبح الدين فى عزلة عن واقع الحياة الاجتماعية. ولكن إذا نحينا الكارثة الآشورية جانبا، نجد أن هناك أسبابا قوية تدعو الى الظن بأن فترة عتفوان الدين القومى للساميين الشماليين فى القرن الثامن قبل الميلاد كانت قد انقضت وأن انهياره كان وشيكا. وكانت منافع السلوك الأخلاقية التى كان يلمسها ترتبط بالاحتياجات الأولية للمجتمع البدائى مع غريزة البقاء لدى الجماعة. ولم يكن الحماس للدين يلاحظ إلا فى أوقات الخطر حين تقاتل العشيرة وقائدها الإلهى فى سبيل البقاء. أما فى أوقات السلم والرخاء فلم تكن للدين قدرة على الارتقاء بالإنسان عن الماديات وحثه على الخير والرشاد. ومالم تكن العشيرة فى خطر لم يكن يدعو الى الإيثار، بل كان يحث على التسامح تجاه الطبيبات التى يتم التمتع بها تحت حماية إله العشيرة. وكانت الشرور التى أخذت تنخر فى المجتمع ببطء والمقاسد التى كانت تبدو للوهلة الأولى وكأنها حالات استثنائية لاتنسحب على العشيرة كلها والفوضى التى صاحبت زيادة الثروات والفوارق فى توزيعها وارتقاء النسيج الأخلاقى نتيجة للانغماس فى الترف والماديات فكانت أشياء لا يمسها الدين وما كان الإله الرفيق السمح ليعبرها اهتماما. وكان الإله الذى يستطيع التعامل مع هذه الشرور هو الرب الذى بشر به الأنبياء، لا مجرد ملك شرقى ارتقى عرشه فى السماء، بل الرب

العادل الذى «فى كل مكان عيناه مراقبتين الطالحين والصالحين» ولا يرضى الظلم»^{٤١}.

رأينا فيما سبق أنه من الأنسب أن نفترض مؤقتا ودون قطع مناقشتنا لعرض الآلة أن الإله الأعلى لدى الشعوب السامية التى تجاوزت المرحلة القبلية وتطورت الى دولة منظمة نسبيا كان يعامل باعتباره ملكا. أما الدليل الحاسم على ذلك فلا بد من البحث عنه فى تفاصيل الشعائر الدينية التى ستتاولها بعد قليل والتى سنرى أنها تنم عن مفهوم شديد الواقعية عن ملكية الإله. وفى الوقت نفسه قد نشير بإيجاز الى بعض الشواهد الدالة على غير ذلك. فملكية الرب فى العهد القديم يشار اليها دائما على أنها مجد لإسرائيل، ولكن ليست هناك أية إشارة توحى بأن فكرة ملكية الإله كانت حكرا على العبرانيين. بل على العكس؛ فالشعوب الأخرى هى ممالك الآلهة الزائفة أو «ممالك الأوثان وأصنامها المنحوتة»^{٤٢}. ول نجد فى حالتين استثنائيتين قاضيا نقيا أو نيبا يظهر ليعلم أن سلطة الرب تختلف عن ملكية البشر^{٤٣} لدى الشعوب المجاورة. ؛ إلا أن هذا المفهوم كان يستمضى على فهم غالبية بنى إسرائيل، بل على أنبياء حقبة الملوك وجيران بنى إسرائيل كذلك. فلو أمكن تتويج الابن فى حياة أبيه كما حدث فى حالة سليمان، أو لو استطاع أن ينوب عن أبيه كما ناب يوثام عن عزرياء^{٤٤}، لما كانت هناك صعوبة فى اعتبار الملك البشرى نائبا للملك الإله الذى كان يعتقد أنه أب الجنس الملكى، وبالتالي فى إضفاء قدر من القدسية على الأسرة الملكية. لذا فإن بعل الصورى يلقب بلقب «ملكارت» (ملك المدينة) أو «ربنا ملكارت، بعل رب مدينة صور»^{٤٥}، واعترف المستعمرون القرطاجيون

بهذه السيادة بأدائهم لضريبة العُشر لمعبده بالمدينة الأم؛ فالأعشار في الشرق ضريبة للملوك^{٤٦}. وكان الإله الأعلى للعمونيين يسمى «مَلِكُم» أو «مَلَكَم» وهي مجرد صيغة أخرى من لفظ «مَلِك» (مَلِك). كما أن لفظ «مَلِك» أو «مَلِك» ماهو إلا نطق مشوه لنفس اللفظ يعزى إلى الشكوك التي ساورت اليهود اللاحقين الذين كانوا ينطقون لفظ «ملك» على وزن «بُشْت» - بمعنى «زائف» - للدلالة على لقب أى إله زائف. وبعد إضفاء الألقاب الملكية على الآلهة في كل من بابل وآشور شائعا بدرجة واضحة. ولدينا أيضا «مَلَكِبِل» (الملك بَعْل) وهو الإله الأعلى عند آرامي تدمر؛ ولكن في هذا المثال وفي غيره من الأمثلة اللاحقة ربما يمكن افتراض أن ملكية الإله الأعلى تعنى سلطته على سائر الآلهة لا على أتباعه. ومن ناحية أخرى، هناك كم هائل من الشواهد يمكن استقاؤه من أسماء الأعلام ذات المدلول الديني والتي يشار فيها إلى الإله باعتباره ملكا. وكانت هذه الأسماء شائعة عند الفينيقيين والآشوريين بنفس درجة شيوعها لدى بني إسرائيل^{٤٧}، بل نجدها حتى لدى عرب منطقة الحدود مع سوريا ومصر^{٤٨}.

وحين ينظر للإله على أنه ملك، فإنه بالطبع يخاطب بلفظ «السيد» ويشار إلى أتباعه باسم «الرعية»، ومن ثم فإننا نجد بين الألقاب الإلهية «أدون» (السيد، فى حين أن «أدونيس» هو الإله تَمُوز) و«رَبَّت» (السيدة وهو لقب للإلهة تانيت) عند الفينيقيين وتلحق بها عبارات مماثلة عند الشعوب الأخرى^{٤٩}، فى حين أن المؤمن فى كل الساميات يطلق عليه لقب خادم أو عبد (عَبْد، عبيد) للإله، وهو نفس اللقب الذى يشير به أحد أفراد الرعية إلى نفسه فى حديثه مع

الملك. ويستخدم لفظ «خادم» بصورة شائعة عند أتباع الديانات ويشكل أساس عدد كبير من أسماء الأعلام المشابهة - عبد إشمون، عبد بعل، عبد أوسير ... ويشير هذا اللفظ للوهلة الأولى الى مفهوم أشد صرامة عن ملكية الإله، فأحد أفراد الرعية لا يعد عبدا للملك إلا في ظل نظام استبدادى صارم؛ بل إنه يؤخذ كأحد الفروق التي تميز الديانة السامية عن ديانة اليونان؛ فالصلة بين الإنسان وإلهه في الأولى هي صلة عبودية، أما في الأخرى فليست كذلك. إلا أن هذا الاستنتاج يستند الى التفاضل عن سمة التأدب في الحديث. فعندما يخاطب المرء من فوقه يشير اليه بقوله «سيدى» والى نفسه بقوله «خادمك»^{٥٠}، وهذه الصيغة المهذبة لا تستخدم إلا في حضرة الملك؛ أما في غيابها فيقصد بخدمة حاشيته ممن يمثلون بين يديه أو رعاياه الذين يعملون بخدمته، كجنوده مثلا. ويرد هذا اللفظ بصورة مستمرة في العهد القديم لتمييز خدم الملك عن سائر الناس عامة. من ثم، فخدام الرب هم في بعض المواضع الأنبياء الذين يسعهم لمهمة خاصة؛ وفي مواضع أخرى كما هو الحال في المزامير هم عباد المجتمعون في المعبد؛ وفي مواضع ثالثة كما هو الحال في سفرى التثنية وأشعيا هم الخدم الحقيقيون دوناً عن بنى إسرائيل، وهم ليسوا رعاياه إلا اسما. موجز القول إن لفظ «عبد» أو «عبيد» (خادم) مشتق من الفعل «عبد» (بمعنى خَدَمَ أو عَبَدَ)، وهو لفظ مرن كما رأينا ويحتمل معنى خدمة الأب لأبيه وكذلك خدمة العبد لسيده^{٥١}. وهكذا فحين يشار الى الفرد باسم خادم لرب من الأرباب فهذا يوحى ضمنا لا بأنه ينتمى الى الجماعة التي يعد الإله ملكا عليها وحسب، بل بأنه شديد الإخلاص في خدمته وعبادته. وكثيرها من أسماء، نجد أن التراكيب

التي تضم اللفظ «عبد» كانت أكثر شيوعاً في الأصل عند العائلات الملكية والكهنوتية التي يدعى أفرادها أن لهم اهتماماً خاصاً بالدين وقرباً دائماً من الإله؛ وفي حقب لاحقة، حين كان الفرد لا يلتزم في عبادته بانتساءاته القومية، كانوا يقومون بتحديد المذهب الذي ينتمى إليه أو النمط الذي وجهه والداه إليه. أما عدم الربط بين استخدام هذه الأسماء وفكرة العبودية للملك الإلهي مستبد فتتضح تمام الوضوح في شيوعها بين العرب الذين كانت فكرتهم عن السلطة بصورة عامة، سواء الإلهية أو البشرية، تنسم بضعف واضح. وكانت العرب والعبرانيون القدماء يعبرون عن الصلة بين الفرد من أفراد الرعية ورئيسه الإلهي بأسماء من نوعية أخرى. فكان اثنان من أبناء الملك شافول يطلق عليهما «إشْبَعْل» و «ميرْيَعْل» وكلاهما بمعنى «رَجُلٌ بَعْلٌ» أي الرب الذي كان يسمى بَعْلٌ في تلك الحقبة المبكرة؛ ولدينا أسماء مثل «أمرى إيل» (رَجُلٌ إيل) و «أمرى شَمْس» (رَجُلٌ الإله الشمس) وما إليهما عند عرب حدود سوريا^{٥٢}؛ وفي الجزيرة العربية نجد أن أسماء مثل «أمرى القيس» (رَجُلٌ قيس) و «شائع اللات» (نصير اللات)، وكلها تعبر عن الصلة بين المحارب الحر وقائده.

أما نظرة العرب للسيادة أو الزعامة بنفس نظرة أبناء جنسهم الشماليين فهذا أمر تشبته مثل هذه الأسماء بالإضافة إلى ألقاب مثل «رَبٌّ» و «رَبِّي» (السيد، السيدة) كانوا يخاطبون بها آلهتهم وإلهاتهم، ويؤكد تاريخ نشأة الإسلام بصفة خاصة. فكان النبي محمد قاضياً ومشرعاً وقائداً لا بمبادرة من جانبه، بل لأن العرب على اختلاف بطونهم كانوا مستعدين لإسناد مسائل الأحقية والأولوية إلى أية سلطة إلهية، لأنهم لم يكونوا يخضعون لبعضهم البعض^{٥٣}.

فكانوا يأتون بمشاكلهم للنبي كما كان بنو إسرائيل يأتون بها لموسى، وكانت قراراته هي قانون الإسلام كما كانت قرارات موسى الأساس الذى قامت عليه التوراة العبرية. إلا أن التطور الطبيعى لفكرة الملكية الإلهية عند البدو العرب فكانت بدائية ومنقوصة حتى عصر النبي، وهو أمر متوقع فى مجتمع لم ينتقل الى نظام الملكية البشرية انتقالا هادئا. كانت هناك ممالك مستقرة فى مختلف أركان الجزيرة العربية فى عصور رخاء التجارة العربية، حين كانت نفائس الشرق الأقصى تصل الى سواحل المتوسط على ظهور القوافل القادمة من جنوب الجزيرة العربية. ولكن بعد فتح الطريق البحرى الى الهند، تداعت هذه الممالك وكادت البلاد بأسرها تعود الى عصور الفوضى. كان البدو يشعرون دائما بالحاجة الى سلطة تضع حدا للنزاعات المستمرة بين القبائل والعشائر، إلا أن كبرياءهم ونفورهم من الانصياع لسلطة مهيمنة لم يسمح لهم بالخضوع طويلا لسلطة أجنبية. ومن ناحية أخرى، فإن الانتماء المفرط للعشيرة كان يؤكد أن الزعيم الذى يتم اختياره من الداخل لن يساوى فى معاملته بين أهل عشيرته وشخص من دم آخر. لذا فبعد سقوط مملكتى اليمن والأنباط اللتين كانتا تعتمدان فى قوتهما على التجارة، لم تبذل المحاولات لإقامة كيان متماسك من عدة قبائل ينمو فى شكل دولة متجانسة إلا تحت حكم الرومان والفرس. وكان انهيار قوة الدين فى الجزيرة العربية فى أواخر عهود الوثنية العربية يسير بموازاة هذه الحالة من التفكك السياسى. فكان البدو قد فقدوا شعورهم بالانتماء والقرى نحو آلهتهم القبلية، ولم يكونوا قد تعلموا الإذعان الدائم والامتثال لأية سلطة خارج نطاق القرابة. وكانوا يبتعدون عن ديانتهم بقدر ما كانوا يبتعدون من

ولاء لهذا الحاكم البشرى أو ذاك ممن كانوا يرون أنه من المناسب أن ينقادوا له لبعض الوقت، وكان استعذابهم لنبد آلهتهم فى لحظة غضب أو يأس لا يقل عن استعذابهم لتحويل ولائهم من حاكم صغير لآخر^{٥٤}.

ناقشنا حتى الآن مفهوم السلطة الإلهية باعتبارها النمط الأساسى للملكية السامية حين كانت العشيرة لاتزال تتألف من بدو أحرار يحتفظون بنظامهم القبلى وبإحساسهم بالكرامة والاستقلال الناشئ عن النظام القبلى الذى يعد كل أفراد العشيرة فى ظله إخوة وكل فرد يشعر فى ظله باحتياج إخوته اليه وإمكانية اعتماده على إخوته. وما من مبدأ أشد ثباتا عندهم من قانون النار، فهو أساس النظام القبلى، والقانون فيه هو العين بالعين سواء فى الدفاع أو فى العدوان، دوغما اعتبار للأشخاص. والملك فى مجتمع كهذا يعتبر سلطة إرشادية مهدنة لسلطة ملكية؛ فهو الزعيم الذى تتوحد من حوله عدة قبائل للقيام بعمل مشترك، وهو الحكم فى حالات النزاع الذى لا يقبل الصلح بين عشيرتين لاترضى إحدهما بالتنازل أمام الأخرى. من ثم، فالملكىة أو السلطة الإلهية لم تكن مبدأ للنظام والعدل المطلق، بل كانت مبدأ لنظام أرقى ولعدالة أكثر نزاهة مما يمكن تحقيقه حين لا يكون هناك قانون سوى قانون الدم. وكلما ازدادت سلطة الملك قوة وازداد قدرة على فرض إرادته من خلال التدخل النشط فى الخصومات التى تنشأ بين رعاياه ارتفع مستوى الحق فوق اعتبارات تفوق طرف على الطرف الآخر من حيث قوة عشيرته التى تشد من أزره. وقوة الحاكم فى حمايته للضعيف ولو من باب إثبات أنه أقوى من القوى. ولما كان الإله أقوى من البشر، ولو أنه لم يكن يعتبر قادرا على كل شئ، فقد أصبح ناصرا

للمحق فى مواجهة القوة، وحاميا للفقراء والأرامل والأيتام ولمن لانسبر له على الأرض.

ومن الملاحظ فى التاريخ القديم أن المساواة البدائية فى النظام القبلى تميل بمرور الزمن الى التحول الى حكم للصفوة تفرضه العشائر الأقوى أو العائلات الأقوى داخل العشيرة الواحدة، بمعنى أن العشائر الأصغر والأضعف ترضى بمكانة تعتمد فيها على جيرانها الأقوى فى تأمين أنفسهم؛ وحتى داخل العشيرة الواحدة كان الأفراد يميزون بين أبناء عموماتهم الأقرب اليهم والأبعد عنهم، ومع بداية عدم المساواة فى توزيع الثروة، كان الانتقال الى السند يعنى الرضا بالخضوع لحماية طرف بعيد أقوى وبالتراجع الى مكانة أدنى. وكانت الملكية هى القوة الخاصة الوحيدة التى تسير عكس هذا الاتجاه؛ فمن مصلحة الملك أن يحافظ على توازن القوى ويحول دون الإفراط فى تمجيد النبالة التى يمكن أن تنافسه على السلطة. وهكذا كان الحاكم ولو بدافع الأنانية يرتفع تدريجيا الى مكانة نصير الضعيف فى مواجهة القوى والمدافع عن الأغلبية ضد الصفوة. وكان الصراع الناجم عن هذه الظروف بين الملك والنبالة ينتهى فى الشرق بصورة مختلفة عنه فى الغرب. فكانت الملكية تنهار أمام الصفوة فى اليونان وروما؛ وكانت تماسك فى آسيا، الى أن تتطور الى نظام استبدادى فى الدول الكبيرة أو تنهار أمام قوة استبدادية أجنبية فى الدول الصغيرة. وكان هذا التفاوت فى المصير السياسى يؤدى الى تباين فى التطور الدينى. فالإله القومى فى بادئ الأمر لم يكن ينسخ الآلهة القبلية والعائلية، ولم يكن وجود الملك يعنى إزاحة المؤسسات القبلية والعائلية؛ لذا كان الغرب أكثر ميلا الى حكم

صفوة إلهية تتألف من عدد من الآلهة مع قليل من سمات الملكية القديمة وتمثل في سلطة الإله زيوس غير الفعالة. أما في الشرق، فكان الإله القومي أكثر ميلا الى اكتساب سلطة ملكية حقيقية؛ وما يوصف دوما بأنه ميل طبيعي من جانب ديانة الساميين الى التوحيد الأخلاقي ليس إلا محصلة للتحالف بين الدين والملكية. فمهما بلغ فساد الملكيات الحقيقية في الشرق، فإن فكرة الملكية باعتبارها مصدرا للعدالة المطلقة بين كل أفراد العشيرة دون اعتبار للأشخاص كانت أرقى من مبدأ حكم الصفوة الذي كان من المتوقع من كل نبيل من النبلاء في ظلّه أن يحايي عائلته ولو على حساب الدولة أو العدل؛ وكانت المفاهيم الدينية في أذهان الأفراد الأرقى فكرا والأكثر تقى إن لم يكن في أذهان العامة أيضا تقوم على المثال لا على الواقع. وفي الوقت نفسه كانت فكرة العدالة الإلهية المطلقة والبقظة كما نجدها عند الأنبياء تعد أمرا طبيعيا في الشرق والغرب على السواء، فالملك السامي مهما بلغت مثاليته يعد كيانا أرضيا بعيدا كل البعد عن الكمال، وكانت معاييرها عن الحق تختلف بالنسبة لشعبه وبالنسبة للغرباء. كما أن الفكرة النبوية التي تذهب الى أن الرب ينصر الحق ولو أدى الأمر الى تدمير شعبه من بنى إسرائيل تتضمن معيارا أخلاقيا دخيلا على التراث السامي والآرى على السواء. من ثم، فإن الاختلاف في الدين بين الشرق والغرب فيما يتعلق بالتوجهات الأخلاقية هو اختلاف في الدرجة لا من حيث المبدأ؛ وكل ما يمكن قوله هو أن الشرق كان أكثر استعدادا لتقبل فكرة الإله ذي الحق المطلق، لأن المؤسسات السياسية والتاريخ والهوية الواسعة بين المثال والواقع في السلطة البشرية كانت توجه أذهان البشر الى زيادة الشعور بالحاجة

الى الحق وتدعم عندهم فكرة النظر الى سلطة الملك باعتبارها المصدر الحتمى له. ولا بد من إصدار حكم مماثل على التوجه التوحيدي المفترض فى النسق الدينى السامى بالمقارنة بنظيره الهيلينى أو الآرى. ولا مجال للزعم بأن أيا من النسقين عرف التوحيد فى مسيرة تطوره الطبيعى؛ ولم يكن الاختلاف بينهما يمس إلا المساواة أو الخضوع لسلطات الإله. ولكن إذا كانت فكرة وحدة الرب عند الإغريق ضربا من ضروب التأمل الفلسفى لا يمت للدين الحقيقى بأية صلة فإن التوحيد عند أنبياء العبرانيين ظلوا على اتصال بفكر الجنس السامى ومؤسساته من خلال تصور الإله الواحد ملكا يتسم بالعدل المطلق، وهو رب بنى إسرائيل القومى الذى كان مقدرا له فى الوقت نفسه أن يصبح رب الأرض كلها، لا لمجرد أن سلطته كانت تشمل الدنيا كلها، بل لأنه باعتباره الحاكم الكامل الأمثل ما كان ليخفق فى جذب كل الشعوب الى طاعته (أشعيا، ٢/٢ وما بعدها).

وحيث نتحدث عن تصور الأنبياء عن سلطة الرب وحمية امتدادها الى ما وراء بنى إسرائيل لتشمل الأرض كلها فإننا نلقى الضوء على سمة مشتركة بين الديانات السامية كلها وينبغى أن نوضحها لكى نتفهم ماتفوق فيه الأنبياء على المجال المشترك للفكر السامى وحتى تكتمل فى أذهاننا صورة التطور النهائى للديانات السامية باعتبارها مؤسسات قبلية وقومية.

كانت المجتمعات السامية منذ أقدم العصور تشتمل بالإضافة الى البدو الأحرار من ذوى الدم النقى (إزراح بالعبرية، صريح بالعربية) وعائلاتهم وعبيدهم على طبقة من الرجال كانوا هم أنفسهم أحرارا ولكن لم تكن حقوق

سياسية، وهم الغرباء الذين يتمتعون بالحماية (جير، جيريم بالعبرية، جار، جيران بالعربية) وكثيرا ماورد ذكرهم فى التوراة وفى الكتابات العربية المبكرة. فكان الغريب (جير) عند العبرانيين هو رجل من قبيلة أخرى أو حتى آخر يأتى ليقيم بمكان لا يحظى فيه بمساندة عشيرته، فيدخل تحت حماية عشيرة من العشائر أو زعيم قوى. وتعد حرمة الضيف من المبادئ التى كانت تخفف من قسوة الصحراء منذ بواكير حياة الساميين رغم أنهم كانوا يعتبرون كل غريب عدوا. فالمرء آمن وسط أعدائه بمجرد أن يحل فى خيمة من خيامهم، بل بمجرد أن تلمس يده أحبالها^{٥٥}. وكان إيذاء الضيف أو إنكاره حق الضيافة عليه بعد اعتداء على الشرف يلحق بالمعتدى عارا لا يمحي. وكانت الضيافة عند العرب ميثاقا مؤقتا؛ فيكرم الضيف لليلة أو ثلاثة أيام على الأكثر^{٥٦}، وبعد ثلاثة أيام آخر، تنتهى الحماية الواجبة له على مضيفه^{٥٧}. أما الحماية الدائمة فتادرا ماترد على الغريب إن طلبها^{٥٨}، وما أن يمنحها أى من أفراد القبيلة تصبح ملزمة للقبيلة كلها. والالتزام هامنا هو التزام شرف ولا تترتب عليه أية عقوبة بشرية سوى الرأى العام، لأن الغريب إن وقع عليه اعتداء لا تكون له عشيرة لمحارب من أجله. ولنفس هذا السبب فهو التزام مقدس كان العرب القدماء يؤكدون عليه بحلف يمين فى المعبد، ولا يتحلل المرء منه إلا بإجراء رسمى فى نفس المكان المقدس^{٥٩} حتى يتسنى للإله أن يسبق حمايته على الغريب بنفسه. ولم يكن على الغريب تحت الحماية أن يتنازل عن دياناته بتنازله عن عشيرته الأولى. كما أن هذا لم يكن يعنى قبوله فى ديانة حماته، إذ كانت الديانة تسير بحذى الحقوق السياسية. ولكن كان من الطبيعى بالنسبة له أن يعترف الى حد ما بإله الأرض

التي يعيش عليها، ونظرا لأن الشعائر الخاصة بكل ديانة كانت قاصرة على عدد محدود من المعابد، فإن المرء حين يكون بعيدا عن وطنه يكون بعيدا عن إلهه أيضا، ولن يخفق إن عاجلا أو آجلا في الانضمام إلى دين حُماته، ولو أنه لن يحصل أبدا على حقوق توازي ما لهم من حقوق. وكان الإله أحيانا هو الحامي المباشر للغريب، وهو أمر يسهل إدراكه حين نعلم أن الدافع العام للتمسك بالحماية عند الغريباء هو الخوف من الثأر، وأن المعابد كانت تمنح حق اللجوء إليها طلبا للحماية. ففي أحد النقوش الفينيقية التي تم اكتشافها قرب لارناكا نجد سجلا شهريا لأحوال معبد من المعابد ونعلم منه أن الغريباء كانوا يمثلون طبقة مستقلة ضمن طاقم خدام المعبد، وأنهم كانوا يتلقون رواتب محددة^{٦٠}. كما نعلم من سفر حزقيال (إصحاح ٤٤) أن خدام المعبد الأول كانوا في معظمهم من الغريباء «غير المختنين». ووردت فكرة خادم المعبد، أي من يعيش في حِمى المعبد تحت حماية الإله، بمعنى مجازي في سفر المزامير: «من يحتّمى بمسكنك؟» («ياجور» في العبرية معناها «يحتّمى») (إصحاح ١٥). كما كانت العرب تطلق لقب «جار الله» على من يقيم بمكة بجوار الكعبة.

لم تكن لهذه الحفاوة الاستثنائية بالغريباء أهمية كبرى طالما ظلت الجماعات القومية القديمة دون مساس، كما أن نسبة الغريباء في كل مجتمع كانت ضئيلة. إلا أن الحالة اختلفت حين تغيرت حدود الشعوب على أثر هجرة القبائل أو نتيجة عمليات الترحيل الجماعي التي كانت جزءا من سياسة الآشوريين في البلاد التي تعرضت لغزوهم وتلك التي واجهوا فيها مقاومة عنيدة. وفي ظروف كهذه، كان من الطبيعي بالنسبة للقادمين الجدد أن يسعوا إلى الانضمام إلى

المعابد التى يعبد فيها «إله البلاد» المحلى ٦١ وكانوا يفلحون فى ذلك بتقديم أنفسهم باعتبارهم رعايا له. وفى هذه الحالة، لم يكن رعايا الإله يقفون بالضرورة من أتباعه القدماى موقف التبعية السياسية، فقد تجرد المعنى الدينى للفظ «جير» من الدلالة على التدنى الاجتماعى. إلا أن العلاقة بين أتباع الإله الجدد والإله لم تعد كما كانت فى النظام القومى النقى القديم. بل فقدت قدرا من استقلاليتها وثباتها؛ وكانت هذه العلاقة ثابتة لابطبيعتها الذاتية، بل بالخضوع من جانب الأتباع والسخاء من جانب الإله؛ وفى كلتا الحالتين كانت العلاقة بين الإنسان والإله تزداد تباعدا، بدأ البشر يزدادون خوفا من الإله ويدون مزيدا من المذلة فى تعبدهم له، فى حين أن مشاعر الإخلاص كانت تنمو باطراد نتيجة للاعتقاد بأن رضا الإله وعطفه كان منه لا حقا قوميا مكتسبا. أما مدى أهمية هذا التغيير فهو أمر يمكن استشفافه من التوراة حيث نجد أن فكرة تبعية بنى إسرائيل للرب وإقامتهم فى أرض لا حق لهم فيها معتمدين على سخائه اعتمادا مطلقا تعد من أوضح سمات النمط الجديد من التقوى المشوبة بالجنون والتى ميزت اليهودية فى حقبة مابعد السى عن ديانة بنى إسرائيل القديمة ٦٢. ففى الديانات القومية القديمة، كان الإنسان على يقين من نصرة الإله القومى له، مالم يثر حنقه عليه بخرق واضح من جانبه لتواميس المجتمع؛ أما الرعايا الجدد فكان قبولهم يتم على أساس حسن سلوكهم، وهى فكرة تتفق واهتزاز شرعية اليهودية فى حقبة مابعد السى.

كانت روح الشرعية فى اليهودية ترتبط بالجدية الأخلاقية الحقة كما نرى فى

وصف الشخصية التي المثلى للغريب في نظر الرب كما وردت في المزامير (إصحاح ١٥)؛ أما عند الساميين الوثنيين، فنجد نفس روح الشرعية ونفس الشك الخفى تجاه موقف الإنسان من الإله الذي يحتاج لحمايته، في حين أن الفكرة عما يرضى الإله لم تكن قد ارتفعت لنفس المستوى الأخلاقي بعد. وفي ظل تفكك قوميات الشرق القديمة والتحرك الدائب من جانب السكان نتيجة للقتال السياسية كان انفصال الدين عن ارتباطاته المحلية والقومية يتضح من انتشار الأسماء التي تنم عن تبعية المرء للإله. ففي النقوش الفينيقية، نجد سلسلة طويلة من أسماء البشر مركبة مع لفظ «جير» - جير ملكارت، جير شارت، وما إلى ذلك - وتصادفنا نفس هذه الخاصية عند عرب سوريا في أسماء منها «جيريلوس» (تابع إيل)^{٦٣}. وفي الجزيرة العربية حيث كانت الصلة بين الحامي والمحمي قد حققت تطورا كبيرا وحيث كانت كل العشائر تميل إلى الانتماء لقبيلة أقوى، نجد أن فكرة الإله والتابع أو الراعي والرعية كانت شائعة بدرجة واضحة، لا لأن العشائر التابعة انضمت إلى دين القبائل التي احتمت بها، بل بسبب كثرة تنقلات القبائل. ويرى هلهاوزن (Wellhausen) أن مناصب الكهنوت المتوارثة في المعابد العربية كانت في الغالب في يد العائلات التي لا تنتمي إلى قبيلة الأتباع، بل التي كانت تنحدر على ما يبدو من أصول أقدم^{٦٤}؛ وفي حالات كهذه، كان الرعايا الجدد مجرد أتباع لإله أجنبي. لذا فإن الإله تَعَلَّب في مزار ريام الذي كان السبثيون يحجون إليه يُعبد بصفته «حاميا» ويُعرف المؤمنون به باسم الأتباع^{٦٥}. وربما يوافق هذا المفهوم اسم العلم «سَلَم» (التسليم) وهو صورة مختصرة من «سَلَم اللات» (التسليم لللات)

التدمرى^{٦٦}، ويقابل الاستخدام الدينى للفعل «استَلَمَ» للدلالة على معنى تقبيل الحجر المقدس بالكعبة ومعانقته^{٦٧}؛ ولعل الأسماء العديدة المركبة مع لفظ «تيم» الذى يستخدم بالمعنى الدنيوى فى كلمة «تيمم» كصفة للعاشق، تحمل معنى «المخلص»^{٦٨}. على أية حال، فانتشار القائم على التبعة والتقدّيس الاختيارى نلاحظه فى شعيرة الحج الى مزارات بعيدة وهو سمة سائدة من سمات الوثنية السامية المتأخرة. فكانت كل الجزيرة العربية تقريبا تلقى بمكة، وكان مزار الحيرة يجذب الكثير من الزوار من مختلف أركان العالم السامى. وكان هؤلاء الحجاج هم ضيوف الإله، وكان يقوم على خدمتهم سكان البقاع المقدسة. وكانوا يتقربون الى الإله كغرياء لا بنفس الثقة القديمة فى الديانة القومية، بل بالتكفير وكبح الشهوات، وكان المعلمون المؤهلون، وهم أشبه بالمطوّقين الحاليين، يعلمونهم مراسم العبادة بدقة شديدة^{٦٩}. وكان تقدم الوثنية نحو العالمية يؤدى الى توسيع الهوية بين الإله والإنسان والى القضاء على الثقة الساذجة فى الدين القديم دون أن تقدم بديلا أفضل للإنسان، والى إضعاف الفكر الأخلاقى عن القومية دون تقديم أخلاقيات أفضل تمثل التزاما كونيا، والى تحويل الملكية الإلهية الى مجرد موكب ملكى ذى مراسم كهنوتية دون تأثير دائم على نظام المجتمع والحياة اليومية. وكانت الفكرة العبرية عن الملكية الإلهية التى لا بد يوما أن تجتذب كل البشر للإيمان بها تقدم أشياء أفضل من هذه، لا بفضل أية سمة مشتركة بينها وبين الديانات السامية ككل، بل من خلال الفكرة الفريدة عن الرب باعتباره إلها تتوقف محبته لشعبه على ناموس الحق المطلق. وارتقى المفكرون عند سائر الشعوب الى مفاهيم رفيعة عن الإله الأعلى، أما

عند بنى إسرائيل، وعند بنى إسرائيل وحدهم، فقد اندمجت هذه المفاهيم فى ديانة الإله القومى السائدة بينهم. وهكذا كان الرب من بين كل آلهة الشعوب هو المؤهل لأن يصبح رب الأرض كلها.

وفى نهاية هذه المحاضرة عن العلاقة بين الآلهة والمؤمنين بهم، قد يكون من المناسب أن نشير الى المسار العام لبحثنا. فقد أخذ معظم الباحثين فى ديانة الساميين على عاتقهم مناقشة طبيعة الآلهة، وبهذه النظرة سعوا الى تحديد نوعية محددة من الظواهر الطبيعية أو التصرفات الأخلاقية التى يدعو اليها كل إله. وقد يلاحظ أتباع هذه المدرسة لدى قراءتهم للصفحات السابقة أنهم لا يحسنون صنعا حين يؤكدون أن الآلهة كان ينظر اليها باعتبارها ملوكا آباء أو حماة، لأن هذه العلاقات لا تساعدنا على فهم ما يمكن للآلهة أن تقدمه لأتباعها. فكان الأقدمون يدعون آلهتهم لإنزال المطر وفى مواسم الحصاد ومن أجل الأطفال والصحة والعمر المديد ومضاعفة الماشية والقطعان وأشياء كثيرة أخرى لا يطلبها الطفل من أبيه ولا رعية من مليكها. لذا يمكن القول إن الأبوة والملكية فى الدين ماهى إلا كلمات؛ ولب الموضوع هو أن نعرف سبب النظر الى الآلهة باعتبارها قادرة على أن تقدم لأتباعها مالا يمكن للملوك والآباء أن يقدموه لأبنائهم ورعاياهم. ولما كانت هذه النقطة هى التحدى العام الذى يواجه المنهج المتبع فى هذا الكتاب فلا يسعنى إلا أن أترك الرد عليها للخاتمة. إلا أن مسألة قيام الآلهة بفعل أشياء لأتباعها ليس من المنتظر من الآباء والملوك والحماة من البشر أن يتمكنوا من القيام بها فهذا أمر يحتاج الى شئ من التوضيح فى هذا المقام. وأود

فى البداية أن أوضح أن عون الآلهة كان يلتبس فى كل الأمور بـلاتفرقة، فهى رغبات لا يمكن تحقيقها بجهود المؤمنين دون عون خارجى. كما أن هذا العون فى كل الأمور كان المؤمن يلتبسه من أى إله يكون له الحق فى اللجوء إليه. فإذا مرض أحد المؤمنين من الساميين، فإنه كان يدعو إلهه القومى أو القبلى، وكان يلجأ إلى نفس هذا الإله إذا احتاج إلى المطر أو إلى النصر على الأعداء. ولم تكن سلطة الإله فى نظرهم يلاحدود، لكنها كانت كبيرة وتشمل كل ما يمتناه البشر. وإنه لمن الخطأ بالنسبة للوثنية السامية البدائية أن نفترض أن الإله الذى كان البشر يلجأون إليه طلباً للمطر كان بالضرورة إلهاً للسحاب، وأن هناك إلهاً آخر للماشية يلجأون إليه التماساً لمضاعفة عدد قطعانهم. فكانت للآلهة محدودة بحدود مادية كما سنرى فى المحاضرة التالية، ولكن ليس معنى ذلك أن كل إله كان يسيطر على جزء من أجزاء الطبيعة؛ فهذا مفهوم تجردى لا تستوعبه العقلية البدائية، بل يناسب مرحلة متقدمة من تعدد الآلهة لم تبلغها الشعوب السامية أبداً. لم تكن المسألة الحيوية بالنسبة للوثنية المبكرة تدور حول ما يمكن للإله أن يفعله، بل حول امكانية دفعه لفعلها، وهو أمر يتوقف على صلته بعبده. فحين يكون إلهى هو ملكى فقد ألتبس منه أشياء لا ألتبسها لدى زعيم بشرى، لأنه أقدر على فعلها؛ وباعتبارى من رعاياه، فإن لى الحق فى أن ألتبس منه العون فى كل ما فيه الخير لى وللشعب الذى ينتمى إليه. والحقيقة أن الساميين عندما كانوا يطلبون من الإله أن ينزل عليهم المطر فإنهم لم يكونوا يتجاوزون ما يمكن التماسه من ملك بشرى؛ فمن الغريب أن كل الشعوب البدائية كانت تؤمن بأن سوق المطر فن يمكن للبشر تعلمه، وكان بعضهم يتوقعون من ملوكهم

ممارسته^{٧٠}. ولم يكن صانع المطر بالنسبة لهذه الشعوب في تلك المرحلة من التطور قوة كونية، بل مجرد شخص، بشرى أو سماوى، لديه فن ما أو جاذبية من نوع ما. والقول بأن الإله الذى يستطيع أن يرسل المطر قوة ترتبط بالسحاب والسماء لا يقل سخفا عن القول بأن هيرا كانت إلهة الحب حين استعارت منطقة أفروديت. هذه ملحوظة واضحة جدا، إلا أنها مؤرقة في كل ماكتب عن ديانة الساميين.

✱

هوامش

١ صموئيل الأول، ١٩/٢٦.

٢ راعوث، ١٤/١ ومابعدها.

٣ إرميا، ١١/٢.

٤ التنية، ١٩/٤.

٥ صموئيل الأول، ٢٦/٣٠، «خيمة أهدائك يارب^١»؛ القضاة، ٣١/٥.

٦ انظر نقش الملك ميشع على مايسمى بالحجر الموائى، والنقش الآشورى.

٧ صموئيل الأول، ٧/٤ ومابعدها.

٨ صموئيل الثانى، ٢١/٥.

٩ بوليباس، ٩/٧.

١٠ ديودوريس، ٦٥/٢٠.

١١ ياقوت، ١٠٢٣/٤. ونرى إحياء لنفس هذه الفكرة في ميكل القرامطة المنتقل (ابن الجوزى (De Goeje, *Carmathes* [1886], pp. 180. 220 sq.) الذى كان

يُعتقد أن النصر جاء منه. ويعقد ديجويجه مقارنة بين خيمة مختار المنقلة (الطبرى، ٢، ٧٠٢ وما بعدها) والمُعطفة التي لا تزال شائعة عند قبائل البدو (Burckhart, *Bed. and Wah.* i.) 145; Lady Anne Blunt, *Bedouin Tribes*, ii, 146; Doughty, i. 61, ii. (304).

١٢ سيتضح في الخاتمة أن عبادة الآلهة السامية الكبرى كانت ترتبط ارتباطاً وثيقاً بالتقديس الذي كانت تبديه القبائل الرعوية البدائية نحو قطعانها. فالقبيلة التي كانت قطعانها تتكون من أبقار وثيران كانت تعتبر أن البقرة والشور من الكائنات المقدسة التي لم تكن تُقتل أو تُذبح أو تُأكل في أقدم العصور إلا كقرايين. وكانت الآلهة القبلية نفسها كانت تعد قريبة الصلة بالحيوانات الداجنة المقدسة، وكانت صورها تتخذ صورة ثور أو عجل عند القبائل التي ترمي الأبقار، أو صورة حُمْل أو شاة عند القبائل التي ترمي الأغنام. ومن السهل أن ندرك مدى تأثير ذلك على تسهيل عملية الدمج بين الديانات القبلية والتوحيد بين الآلهة المستقلة اعتماداً على تشابه صورها وتشابه القرابين المقدمة إليها.

١٣ في القرن الثامن قبل الميلاد، كانت بعض الدويلات السامية الغربية لديها اتحاد كبير للآلهة وهو مايسدو جليا في الإشارات المتكررة إلى «آلهة بعدى» في نقوش تم اكتشافها حديثاً في زنجيرلى بشمال غرب سوريا عند سفح جبل أمانوس. وقد وردت أسماء خمسة من هذه الآلهة.

١٤ سفر التكوين، ٩/٤؛ الشئبة، ١٢/٢٣. كما تستخدم في العربية كلمة «نفس» للدلالة على صلة الدم. فحين يموت إنسان ميتة طبيعية، فإن حياته تفارقه من خلال أنفه (مات حتف أنفه)، أما حين يُقتل في ساحة الحرب فإن «حياته تنساب على سن رمحه» (حماسة، ص ٥٢). كما أن عبارة «لا نفس له سائلة» تعني «لا دم له يجري» (المصباح). ويشير علماء اللغة العرب إلى استخدام «النفس» بمعنى «الدم» في تعبيرات من قبيل «نفس» أو «نفساء». وما يبرر تفسيرهم استخدام «نُفِسْتُ» أو «نُفِسْتُ» بمعنى «حاضت» (البخاري).

^{١٥} هوشع، ١/١١.

^{١٦} سفر التثنية، ١/١٤.

^{١٧} انظر التفاصيل والإشارات التي وردت في Preller Robert, Geschichte Mythol. (1887) i. 78 sqq.

^{١٨} أرميا، ٢٧/٢.

^{١٩} ملاخي، ١١/٢.

^{٢٠} Bähr, Beiträge zur Semitischen Religionsg. p. 10.

التي ليست كلها أسماء وتضاف إليها تعد ألقابا. صحيح أننا نجد في النقش النبطي أسماء بهذا الشكل حيث يأتي اسم ملك في الجزء الثاني، إلا أن هذا ممكن في مجتمع يحظى فيها الملك بقدسية باعتباره شبه إله على الأقل وفي حالة تقديس الملوك بعد موتهم. انظر Wellh. p. 2 sq.; Euting, Nabat. Inschr. p. 32 sq.; Clermont-Ganneau, Rec. d'Archéol. Or. i. 39 sq. ولكن لا بد من أن نعترف بأن الجدل حول الأسماء في قضايا تاريخ الأديان ليست قطعية؛ وربما كان الاسم القومي «أدوم» بالعبرية بمعنى «بشر» أو «أنام» بالعربية، وهو يختلف عن اسم الإله «أدم». انظر Nöldeke in ZDMG. xlii. 470.

وكأمثلة على أسماء الآلهة في أنساب سفر التكوين، أورد أيضا اسم «عَوْض» (التكوين، ٢٢/٢١؛ ٣٦/٢٨؛ وفي سفر أيوب، ١/١) أي «عَوْض»؛ و«عيسو» (التكوين، ٣٦/١٤) أي «ياغوث». ويوافق تولدكه على ثنائي هذه التعريفات، في حين يرفضه لاجار (Lagarde, Mitth. ii. 77, Bildung der Nomina, p. 124). أما الآخر فقد انتقله تولدكه (في ZDMG. xl. 184)، ولو أنني لا أرى في ملحوظاته حسمًا. وإنه من الصعب القول بأن إله العرب ما هو إلا تجسيد للزمن، كما أن الرأي القائل بأن «عَوْضو» أو «عَوْضا» عند الأعشى

مشتق من اسم الإله، وهو رأى يرى تولدكه أنه «غريب»، له ما يؤيده لدى ابن الكلبي كما ورد عند الجوهري وفي لسان العرب. وهناك إله يحمل نفس اسم قينان (التكوين، ٩/٥) ورد في النقوش الحميرية: ZDMG. xxxi. 86; CIS. iv. p. 20

21Müller, Fr. Hist. Gr. ii. 497 sq.

22AEN. i. 729; Punica, i. 87.

٢٣ لمزيد من الاطلاع على علاقة البثوة للإله عند الملوك الآشوريين، انظر Tiele,

Babylonisch-Assyr. Gesch. p. 492.

٢٤ ولانجد عند العبرانيين والفينيقيين أسماء من هذا النوع؛ إلا أننا نصادف اسما مثل 'بَعْل' (ابنة بَعْل) وهو اسم امرأة. ومن ناحية أخرى، كان المؤمن يسمى 'أخ الإله' (أى قريبه) أو 'أخت الإله' فى أسماء فينيقية مثل حَمْلَاح، حَمْلِيحَت، حيرِم، حَمْلَاح، حَمْلِيحَت، حَمْلَقِيرَت، حَمْلِيحَت، حَمْلِيحَت (أخت تَيْت)، وفى أسماء عبرية مثل 'حى إيل' و 'أحيا'. وهناك صنف من الكنى من قبيل أبيبَعْل (أبو بَعْل). وكان من الشائع تجنب الصعوبة فى قول 'أبى هو بَعْل'؛ إلا أن هذا رأى يتوارى أمام اسم من قبيل 'إيماشمون' (أم الإله إشمون). انظر تولدكه (ZDMG. xlii. [1888] p.480) حيث يرى أن لفظ 'أب' فى هذا الموضع له معنى مجازى كما هو الحال بسفر التكوين (٨/٤٥). ومن جانبى أجازف بالقول بأن الكنية كانت تستخدم كمرادف لاسم الأب مسبوقة بكلمة تعنى ابن؛ وكان من الشائع أن يتأدى أكبر الأبناء باسم جده حتى أن س ابن ص كانت تساوى س أبو ص وهى صيغة أكثر احتراما. وأظن أن هناك بقايا من هذه الظاهرة فى العربية؛ فيوجه الشاعر عمرو بن كلثوم كلامه الى الملك عمرو بن هند مناديا إياه بأبى هند. وفى العبرية، تستخدم السوابق 'أبى' و 'أخى' و 'حمو' فى صوغ أسماء للنساء والرجال على السواء، وفى الفينيقية ربما كان 'أبى بَعْل' اسم امرأة كما هو الحال فى 'ألملى' و 'ألميلخ' فى الحميرية. ويقدم تولدكه أمثلة مقنعة على هذه السمة اللغوية.

٢٥ انظر Kinship, p. 205; Wellhausen, p. 4 sqq حيث ورد تفسير لكل هذه

الأسماء باعتباره سبباً لحذف السابقة 'عبد' أو ما شابه ذلك. وربما صدق ذلك في بعض الحالات، إلا أنه لا ينبغي افتراض أن 'بنى عوف' تعتبر اختصاراً لـ 'بنى عبد عوف' لمجرد أن نفس القبيلة تسمى (مثلاً) 'عوف' أو 'عبد عوف'. ومن المنطقي أن أبناء عوف كانوا هم أتباعه؛ انظر Mal. iii. 17 وعن الاستخدام العام للسابقة 'عبد' انظر الحماسة، ص ٣١٢، البيت الأول. أما الأسماء الشخصية التي تحمل معنى أبوة الإله فتندر في الجزيرة العربية.

^{٢٦} انظر Wellhausen المصدر السابق، ص ١٨٢ وما بعدها، وسفر صمويل الأول، ١٩/٢٦.

^{٢٧} حين منع كاهن نبالة الشاعر امرؤ القيس من القتال ضد قتلة أبيه، حطم إناء الأسهم وألقى بشقه في وجه الإله قائلاً: 'لو كان أبوك هو الذي قُتل لما أنكرت على النار له'. فاحترام صلة الدم هاهنا تغلبت على احترام الإله الذي لم يول اهتماماً بمشاعر صلة الدم لدى الشاعر ولا لدم أبيه. ولم يكن تصرف امرؤ القيس ينم عن عدم التسليم، بل ينم عن أن صلة الدم كانت المبدأ الأول لدينائه. أما ما إذا كان قد أهان الكاهن أو إلهه الغريب فهو أمر قد يجد ما يبرره في أن جيشه كان قوامه مجموعة من المرتزقة من مختلف القبائل.

^{٢٨} انظر Wellhausen, p. 129

^{٢٩} انظر Herod. i. 181 sq وليس هذا بأكثر واقعية من عادة تقديم حصان لبعل لكي يمتطيه ويخرج للصيد ليلاً.

^{٣٠} ابن دريد، كتاب الاشتقاق، ص ١٣٩. ويُفهم من ذلك أن الزوجة الجنية كانت مخلوقة من رعد. وفي مواضع أخرى نجد أن سحلات كانت تبدو كائناتاً حارقاً. فعند ابن هشام، ص ٢٧، كانت المضيفون الأحباش يشبهون السحالي لأنهم كانوا يضرمون النار في البلاد وكانت الأشجار تحترق أمامهم.

^{٣١} Modern legends of marriage or courtship between men and

jinn, Doughty, ii. 191 sq; ZDPV. x. 84. أما عن مدى شرعية هذا الزواج فهذا

أمر متروك لفقهاء المسلمين.

^{٣٢} انظر Kinship , p. 292 sqq., note 8. وسوف نعود الى هذا الموضوع حين نحين الفرصة.

33Renan, *Hist. d'Israel* , i. 29.

34Tiele, *Babylonisch-Assyrische Gesch.* p. 528.

^{٣٥} إيم ريت'. أرقام ١٩٥، ٣٨٠. ويتضح ارتباط تانيت بارتيميس من رقم ١١٦، ويتأكد من وضوح فكرة "عذراء السماء" فى العقائد اللاحقة بأفريقيا القرطاجية. ويتأكد الربط بين أم الآلهة وعذراء السماء، أى الإلهة غير المتزوجة عند أوغسطين. ففى قرطاجة تبدو مطابقة للإله دبدو. انظر Hoffmann, *Ueb. einige Phoen. Inschr.* p. 32 sq. فالنمط البدائى من العقائد والذى يقابل مفهوم الإلهة المتعددة الأزواج كان سائدا، ويتحدث أوغسطون بسخرية عن تقادم الأناشيد التى صاحبت عبادة أهل قرطاجة للإلهة الأم؛ ولكن ربما استحال الرجوع بكل ذلك الى أصل قرطاجى. فالرونة العامة فيما يتعلق بمسألة العفة الأنثوية التى نشأت فى ظلها مثل هذه العقيدة كانت دائما من السمات المميزة لشمال أفريقيا (انظر Tissot, *La Prov. d'Afrique*, i. 477).

De Vogüé, *Syr. Centr, Inscr. Nab. No. 8; Panarium 51* (ii. ^{٣٦}).

Kinship, p. 292 sq. (483, Dind.); ولا أستطيع أن أتابع مناقشة فلهاونن (ص ٤٠، ٤٦) والتى يسعى من خلالها الى دحض الشواهد الدالة على عبادة الأنباط لإلهة أم. فهو يفترض أن Caabon التى يقدمها إبيفانيوس على أنها الأم العذراء لدوسارس لم تكن سوى الكيان (cippus) الذى نشأ منه الإله نفسه ولم يكن إلها فى حد ذاته. إلا أنه منذ عهد هيرودوت فصاعدا كانت اللات تُعبد فى هذه المناطق الى جانب إله من الآلهة، وتتفق الشواهد التى يوردها ديوجني وإبيفانيوس على جعل اللات هى الأم والإله هو ابنها. ويحاول إبيفانيوس أن يوحى بأن الإلهة الأم كانت تُعبد فى إلوزا (Elusa) كذلك؛ ويعرّفنا جيروم فى كتابه عن

حياة القديس هيلاريون أن هناك معبدا للإلهة يطلق عليها اسم فينوس كانت تُعبد بناء على نباطها بنجمة الصبح، وهو ما يفسره فلهاوون على أنه يعني أن إلهة إلوزا كانت تطابق نجمة الصبح (زهرة بنت الصبح)؛ وهو أمر مستحيل إذ يشير جيروم صراحة إلى أن نجمة الصبح كانت تُعبد كإلهة. وهذا هو المفهوم السامي القديم. انظر أشعيا، ١٢/١٤؛ كما أن كوكب زهرة عند شعراء الجزيرة العربية يعد مذكرا كما يذكر فلهاوون نفسه. ولا يرى سيبا يقتنع بأن العرب كانوا يعبدون زهرة الصبح كإلهة؛ كما أننا قد لانصادف عبادة هذا الكوكب كإلهة (العزة) في أي مكان بالجزيرة العربية إلا بين القبائل الشرقية التي تأثرت بعبادة عشتار الآشورية بصورتها التي استمرت بها عند الآراميين. ولم تكن هذه النقطة واضحة لي حين دونت كتابي Kinship). من ثم، فإن اعتبار إلهة إلوزا هي العزة كما يفترض فلهاوون (ص ٤٤) يعد أمرا تحوم حوله الشكوك. وهناك شك أيضا حول ما إذا كان اسمها المحلي هو 'خلاصة' كما يفترض تاك (Tuch)، إلا أننا لا ينبغي أن نرفض فكرة التطابق بين 'إلوزا' والمكان الذي لا يزال يسمى خلاصة^{٣٧}؛ انظر Palmer, *Desert of the Exodus*, p. 423.

٣٧ أشعيا، ١٥/٤٩.

38George Smith, *Assurbanipal*, p. 117 sqq; *Records of the Past*, ix. 51 sqq.

٣٩ انظر سفر التثنية، ١٨/٢١ حيث كان ينبغي للفظ 'يؤدبانه' أن يكون 'ينصحه'. فمعجز يعقوب عن كبح جماح أبنائه الكبار لم يرد كدليل على ضعفه، بل ينم عن افتقاد الأب لوسيلة يفرض بها سلطته. فلم يكن من الممكن تطبيق حكم 'التثنية'. وفي سفر الأمثال (١٧/٣٠) ورد عقوب الوالدين باعتباره خلقا يؤدي بالإنسان إلى عواقب وخيمة، لاعتباره جرما يعاقب عليه القانون. إذ يكن الأب العربي يملك حيال ابنه سوى الجدل وحشد رأي القبيلة ضده.

٤٠ إن الجذر 'م ل ك' في الآرامية (والذي اشتق منه لفظ 'ملك' السامي الشائع) معناه 'نصح'؛ ولفظ: 'أمير' في العربية معناه 'الناصح' بالإضافة إلى معناه الشائع؛ عروة بن الورد، ١، ١٦.

٤١ الأمثال، ٣/١٥؛ حقوق، ١٣/١.

٤٢ أشعياء، ١٠/١٠.

٤٣ القضاة، ٢٣/٨؛ صمويل الأول، ١٢/١٢.

٤٤ الملوك الأول، ٣٢/١؛ الملوك الثاني، ٥/١٥.

45 CIS. No. 122.

٤٦ انظر صمويل الأول، ٨/١٥، ١٧.

٤٧ إِمْلِيخ؛ أَمِلْ بَعْل؛ يَهُو مِلخ؛ هِد مِلخ؛ هِد أوسير؛ هِد أَشْمَن؛ عوز مِلخ؛ عوز بَعْل؛ مَلِيخَت؛ حَمَلِيخَت؛ حَتَمَلِيخَت؛ مَتَمَلِيخَت؛ مِتَعَشِيرَت. وللإطلاع على أمثلة للأسماء الآشورية من هذه التوعية انظر Schröder in ZDMG. xxvi. 140 sqq. حيث ورد أيضا اسم أحد ملوك العيدوميين على أحد التقاويم بصيغة 'مَلِك رامو' بمعنى 'المجد للملك (الإله)'.^{٤٨}

٤٨ من ذلك Κοσμολαχοδ – Ελμλαχοδ. 'كوس إيل مَلِك'. Rev. Arch. 1870, pp. 115, 117; Schrader, KAT. p. 257. وتنطق 'كاوسمَلِك' وهو اسم أحد ملوك العيدوميين ورد على نقش 'تاجليات يلبصر'. لمزيد من المعلومات عن الإله 'كاوس' أو 'كوس' انظر Wellhausen, *Heidenthum*, p. 77; ZDMG. 1887, p. 714.

٤٩ من ذلك لفظ 'رب' النبطي بمعنى 'السيد' في اسم 'زا إيل' (Euting, 21. 3, 21.) وفي غرة نجد اسم الإله مرثنه أي 'سيدنا' (Waddington, 2152, 2189, 2298) (Head, p. 680).

٥٠ وهو ما ينطبق على كل من العبرية والآرامية؛ وكذلك على الفينيقية (Schröder, Phön. Spr. p. 18, n. 5) وحتى في العربية نجد شاعرا يصف عن نفسه بأنه عبد لضيفه طالما ظل في ضيافته أما دون ذلك فلا عبودية في طبعه (حماسة، ص ٧٢٧).

٥١ لفظ 'هَد' في العبرية معناه في المقام الأول 'أن يعمل'، وفي الآرامية 'أن يفعل'. فكان

التعبد في القدم يعد عملاً أو خدمة لأنه يتكون من عمليات مادية (قربان). ونفس هذه الصلة تظهر في الجذر 'بَلَح' وفي اليونانية $\rho ε λ λ ο υ θ ε ο$.

⁵²Nöldeke, *Sitzungsb. Berl. Ak.* 1880, p. 768; Wellhausen, *Heidenthum*, p. 3.

⁵³ابن سعد، تحقيق للهاونز، رقم ١٢٤ ب.

⁵⁴كان قوة الدين أكبر في مدن كمكة والطائف حيث كانت هناك معابد وكان الإله يعيش وسط شعبه وكانت عبادته ثابتة. لذا فإن البدو في عصر الإسلام لم ينصاعوا عن طيب خاطر لشرائع الإسلام، في حين كان أهل المدن على درجة عالية من الولاء في هذا الصدد. إلا أن كثيراً منهم كانوا يدخلون الدين الجديد لمجرد استكمال المظاهر، وهو ما يدل عليه دخول بني ثقيف بالطائف في الدين الجديد.

⁵⁵Kinship, p. 41 sqq.

⁵⁶هذا ماورد عن النسي، الحريري (i. Sharishi, p. 177; De Sacy's 2nd ed. p. 242). كما كان ينبغي إمداده بزيادة يكفى للسفر لمدة يوم؛ وكل ما زاد عن ذلك لم يكن فرضاً بل زكاة.

⁵⁷Burckhardt, *Bedouins and Wahābys*, i. p. 336.

⁵⁸Burckhardt, *op. cit.* i. p. 174.

⁵⁹ابن هشام، ص ٢٤٣ وما بعدها؛ Kinship, p. 43.

⁶⁰CIS. No. 86.

⁶¹الملوك الثاني، ١٧/٢٦.

⁶²اللاويون، ٢٣/٢٥؛ المزمير ١٢/٣٩ (١٣ في المتن العبري)؛ المزمير ١١٩/١٩؛ أخبار الأيام، ١٥/٢٩.

⁶³Nöldeke, *Sitzungsb. Berl. Ak.* 1880, p. 765.

⁶⁴Wellhausen, *Heidenthum*, p. 129; p. 183.

⁶⁵Mordtmann u. Müller, *Sab. Denkm.* p. 22, No. 5, 1. 2 sq

أداما، وهم أتباع الإلهة الشمس, No. 13, 1. 12. (شمهُو). 1. 8 sq. (أدامهو)

⁶⁶De Vogüé, No. 54.

^{٦٧}ابن دريد، كتاب الاشتقاق، ص ٢٢. وهذه الفكرة عن الدين الذي يتم التسليم به نجدها في لفظ "اسلام". وسنرى فيما بعد أن نفس هذه الفكرة تكمن وراء معنى الديانة المسيحية باعتبارها "لفز".

^{٦٨}تيم تؤخذ على أنها مجرد مرادف للفظ "عبد"، إلا أن هذا اللفظ مهجور في العربية ولا يستخدم إلا في الأسماء القديمة، أما سائر الصيغ المشتقة من الجذر فلتمطى رؤية واضحة عن معناها الأصلية. وفي لهجة النقوش السينائية حيث نجد أسماء أعلام شائعة مثل "تيم اللاهي" و"تيم ذو شري"، تبدو كاسم شائع لدى يوننج في كتابه بعنوان "النقوش السينائية" (Euting, *Sinaitische Inschriften*, No. 431) حيث يترجم الناشر لفظ "تيم" العبري بمعنى "عبدك" (sein Knecht). إلا أن الاستخدام العربي للجذر تشير إلى معاني مختلفة إلى حد ما مثل "أسير" التي قد تنم عن معنى "مخلص" مجازاً، أو الاسم مركباً مع لفظ "تيم" هو اسم عشيرة كما هو الحال في الجزيرة العربية حيث كان يطلق على ديانة غزاتهم. ومن ناحية أخرى، فالتيم هو الحمل الذي يطلق للرعى ولكن ليس بعيداً عن البيت حتى يمكن إرضاعه، وبهذا المعنى فإن "تيم" قد تعني مجازاً "داجن" أو "اليف".

⁶⁹Lucian, *De Dea Syria*, lvi.

^{٧٠}وهناك شواهد على ذلك في:

Frazer, *The Golden Bough*, i. 13 sqq.

✱

المحاضرة الثالثة

علاقة الآلهة بالأشياء الطبيعية وبالأماكن المقدسة والجن

حاولنا في المحاضرة السابقة أن نلقى الضوء بخطوط عريضة على السمات العامة للمؤسسات الدينية عند الساميين من حيث ارتكازها على فكرة فحواها أن الآلهة والبشر، أو بالأحرى الإله وأتباعه يشكلون جماعة واحدة وأن مكانة الإله في الجماعة تُفسر في ضوء العلاقات البشرية. وعلينا الآن أن نتتبع هذا المفهوم من خلال تفاصيل الشعائر والممارسات الدينية وأن نتناول الصلة بين مختلف الأفعال الدينية والمكانة المحددة للإله بين أتباعه. ولكن ما أن نبدأ في الخوض في هذه التفاصيل، سنجد من الضروري أن نناقش سلسلة جديدة من العلاقات التي تربط الإنسان من ناحية وإلهه من ناحية أخرى بالطبيعة المادية والمحسوسات. فكل الأفعال الدينية القديمة لها تجسيد مادي، وهو أمر لم يترك لاختيار العابد، بل تحكمه قواعد محددة. فهي لا تمارس إلا في أماكن محددة وفي أوقات محددة، وبأدوات مادية محددة، ووفقاً لآليات محددة. وهذه القواعد تعني ضمناً أن التواصل بين الإله وأتباعه يخضع لظروف مادية من نوع محدد، وهو ما يوحى أيضاً بأن العلاقة بين الآلهة والبشر ليست بمعزل عن البيئة

المادية. فصلة الإنسان بإخوته من البشر تحددها الظروف المادية، لأن الإنسان من ناحية كيانه الجسماني يعد في حد ذاته جزءاً من الكون المادي؛ وحين نجد أن علاقة الإنسان بآلهة محددة بنفس الطريقة، فإن هذا يؤدي بنا إلى استنتاج أن الآلهة كان ينظر إليها على أنها جزء من الكون المادي، وأن هذا هو السبب في أن البشر لا يستطيعون إقامة حوار معها إلا من خلال أشياء مادية محددة. صحيح أن القبول المادية المفروضة على التواصل المشروع بين الآلهة والبشر في بعض الأنماط الراقية من الدين القديم كان ينظر إليها لا على أنها طبيعية، بل إيجابية؛ أي لم يكن يُعتقد أنها تتوقف على طبيعة الآلهة، بل كان يُعتقد أنها قواعد تعسفية فرضها الإله بإرادته الحرة. ولكن يبدو واضحاً في الأنماط العادية من الوثنية أن الآلهة نفسها ليست معفاة من القبول العامة التي تحكم الوجود المادي؛ وقد سبق أن رأينا أن الصلة بين الإله وأتباعه حين تؤخذ كصلة قربة، فإن صلة القربة تؤخذ على أن لها شقاً مادياً بالإضافة إلى شقها المعنوي بحيث يكون المعبود وأتباعه أجزاء من جماعة اجتماعية واحدة، بل من وحدة حياة مادية واحدة أيضاً.

وحرى بنا أن ندرك بشئ من التحديد تلك النظرة البدائية للكون الذي نشأ فيه هذا المفهوم ووجد فيه مكانه الطبيعي. إنه يرجع إلى عهد لم يكن البشر فيه قد تعلموا بعد كيف يضعون فروقا حاسمة بين طبيعة شئ وطبيعة شئ آخر. فالبدائيون كما نعلم كانوا لا يستطيعون التفرقة فكرياً بين الوجود الحسي (phenomenal) والوجود المادي (noumenal)، بل كانوا يجهلون التمييز بين الطبيعة العضوية والطبيعة غير العضوية أو بين الحيوان والنبات. وإذا تحدثنا من

منظور مجازى عن حرية البشر الذين لا يعرفون كيف يفرقون بين الخيال والعقل، فإنهم ينسبون الى كل المحسوسات حياة شبيهة بالحياة التى يكشفها لهم وعيهم بذاتهم. فيرون أن الإنسان أشبه بالحيوان منه بالنبات، وبالنبات منه بالجماد؛ إلا أن كل شئ يبدو فى نظرهم حيا، وكلما زاد أى شكل من أشكال الحياة غموضا زادت دهشتهم منه وجدارته بتقديسهم. وهذا المنحى من جانب الإنسان البدائى تجاه مكونات الطبيعة المحيطة به هو نفس المنحى الثابت لدينا عن العصور القديمة من خلال بعض من أبرز سمات الدين القديم. ويعد المفهوم السائد عن الآلهة عند الأجناس التى بلغت درجة ما من الثقافة تجسيدا؛ أى أنها تشبه البشر وتتصرف كالشجر إجمالا، كما أن الخيال الفنى سواء فى الشعر أو فى النحت والرسم يصورهم فى صور شبيهة بالبشر. ولكن فى الوقت نفسه، نجد أن الآلهة تتمثل فى محسوسات من كل نوع، الشمس والقمر والنجوم والسماء والأرض والحيوان والشجر، بل الأحجار أيضا. وكل هذه الآلهة دون تمييز للتباين فى طبيعتها كان يُعتقد أنها على نفس الصلة بالإنسان ويتم التقرب اليها بطقوس من نوع واحد وتثير فى صدور أتباعها ضربا واحدا من الآمال والمخاوف. وإنه لمن اليسير القول بأن هذه المحسوسات لم تكن تمثل الآلهة نفسها، وإنما كانت تسكنها فقط؛ إلا أن هذه التفرقة لاتصدق هاهنا. إذ كان هناك نوع ساذج من التفرقة بين الروح والجسد ترتبط بفكرة أن الروح قد تنشط فيما لا يستطيعه الجسد، وكانت الظواهر الجسدية المألوفة وخاصة الأحلام توحى بهذه التفرقة حتى لأشد الأجناس بدائية؛ والاستخدام غير المحدود للمجاز والذى يعد من سمات التفكير قبل العلمى يوسع نطاق هذا المفهوم ليشمل كل

أجزاء الطبيعة التي كانت تبدو للمقلية البدائية وكأنها مفعمة بالقوى الروحية ومنتزعة في حركتها ونشاطها عن المحسوسات التي يفترض أنها تنتمي إليها. إلا أن نزع الحياة الخفية عن تجسيدها الظاهري لم يكن كاملا أبدا. فالإنسان على أية حال ليس شبحا أو طيفا، ولا حياة أو روحا بلا جسد، بل جسد تدب فيه الحياة، وبنفس هذا المنطق فإن الحياة غير المرئية التي تسكن النبات أو الشجر أو الأحجار المقدسة تجعل الشيء المقدس نفسه يبدو وكأنه كائن حي. وكان الشيء المقدس يعامل ويخاطب في الطقوس الدينية وكأنه الإله نفسه؛ فلم يكن مجرد رمز له، بل تجسيد له أو المركز الثابت لنشاطه بنفس المنطق الذي يرى أن الجسد الإنساني هو المركز الثابت لنشاط الإنسان: موجز القول إن المفهوم في مجمله ينتمي في أصله إلى مرحلة من الفكر لم يعد الإنسان فيها يجد صعوبة في إضفاء قوى وكيانا حيا على حجر أو شجرة أو حيوان ولا على كيان بشري أو غيبي.

ونفس هذا الافتقار إلى التمييز الحاسم بين طبيعة الكائنات الظاهرة على اختلاف أنواعها نجده في الأساطير القديمة حيث نجد تقاربا وتشابها بين كل الأشياء على اختلافها، سواء الحية أو التي تفتقر إلى الحياة، العضوية أو غير العضوية، وبين البشر والآلهة. وما صلة القربى بين الآلهة والبشر والتي سبق أن تناولناها إلا جزء من صلة قبرى أوسع نطاقا تشمل المخلوقات الأدنى. فالحيوان والإنسان في الأساطير البابلية خلقا من طين ممزوج بدم إله؛ كما أن قصص انحدر الإنسان من نسل الآلهة عند اليونان تقف جنبا إلى جنب مع الأساطير

القديمة التى تحكى عن نشأة الإنسان من الشجر أو الصخور، أو عن أجناس من البشر ولدوا من أم شجرة وأب إله^١. وهناك أساطير مماثلة تربط البشر والآلهة بالحیوانات والنباتات والصخور فى كل مكان فى العالم، والساميون ليسوا استثناء فى ذلك. فلاحزال هناك أسطورة تفسر اسم قبيلة بنى صخر بإرجاع نسبهم الى حجارة رملية فى مدائن صالح^٢. ولنفس هذه المرحلة من مراحل تطور الفكر تنتمى حكايات مسخ البشر فى صورة حیوانات، وهى شائعة فى أساطير الجزيرة العربية. فكان النبی محمد لا يأكل السحالی لاعتقاده بأنها من نسل قبيلة ممسوخة من بنى إسرائيل^٣. ويروى المقریزی أن بعضا من أفراد قبيلة صيهر بحضرموت كانوا يمسخون فى صورة ذئاب ضاربة فى وقت الجفاف. وكانت لديهم وسيلة سحرية للتحويل الى ذئاب ثم العودة الى طبيعتهم مرة أخرى^٤. وكان من سكان حضرموت من يتحولون الى حدآن^٥. وفى شبه جزيرة سيناء، كان يعتقد أن الفهد والوبر كانا فى الأصل بشرا^٦. كما شاعت أساطير المسخ عند سامیى الشمال، ولو أنها كانت لم تصل البنا إلا فى أشكالها الإغريقية. فتحوّلت أم أدونيس بعد حملها سفاحا من أبيها الى شجرة من أشجار المر، وفى الشهر العاشر انشقت الشجرة وخرج الإله الوليد من جوفها^٧. وكانت قصة مسخ ديرسيو الى سمكة تروى فى كل من عسقلان وبامبيس. كما تشتمل الأسطورة الآشورية على الأسد والنسر وحصان الحرب ضمن عشاق عشتار، فى حين أن غياب الفاصل الذى يفرق بين الآلهة والبشر من ناحية والمخلوقات الأدنى من ناحية أخرى فى مجال الفن التشكلى يتضح فى الولع بالوحوش الخرافية التى يكون نصفها بشريا ونصفها الآخر حیوانيا، وهو

مابداً بأقدم الخراطيش الكلدانية المتحوتة، وأمد فينيقيا بالحيوانات الخرافية^٨، واستمر يمثل سمة مميزة للفن المقدس في بابل وحتى عصر بيروسس^٩. ويمكن بالطبع تفسير معظم هذه المحسوسات تفسيراً مجازياً، وهو ما يحدث بالفعل إلى يومنا هذا لدى أشخاص أغمضوا عيونهم عن الفارق بين الفكر البدائي الذي يعامل الطبيعة كلها على أنها عشيرة واحدة لأنها لم تفرّق المحسوسات بعد إلى أنواع متميزة، والفلسفة الأحادية (monistic) الحديثة التي ترى أن عالم المحسوسات يعود بعد إدراكه في تعددية أنواعه إلى الوحدة من جديد عن طريق التوفيق الميتافيزيقي. ولكن كيف يتسنى لنا أن نفسر الإيمان بالتحول إلى هيئة الذئب؟ فحين يعتقد أن نفس الشخص يتحول من إنسان إلى ذئب فإن الاختلاف الواضح بين الإنسان والوحش لم يكن قد تم إدراكه بعد. ومثل هذه العقيدة لا يمكن أن تكون مجرد جموح في الخيال؛ فهي تشير إلى رؤية للطبيعة ككل، وهي في الحقيقة رؤية البدائيين في كل أنحاء العالم مما يبعث على الخلط بين نظم الكائنات الطبيعية والخرافية في كل مكان كما نرى عند الساميين القدماء.

ولعل تأثير هذه الأفكار على الأنساق الدينية المبكرة أمر يمكن تناوله في نقطتين: (١) إن نطاق الغيبيات شاسع لدرجة أن الدين القديم يحاول أن يتعامل مع كل مظاهره. وأبسط الشواهد على ذلك أن السحر وقراءة الغيب لم تكن تعتبر مجرد دجل وخداع، ولو أنهما كانا خارج نطاق الدين وكانا من الفنون المحرمة في كل الحضارات القديمة. كما كانت هناك هيئات خاصة بالغيبيات لم يكن الدين يمثل شيئاً في عالمها. فكان الدين لا يتعامل إلا مع الآلهة، أي مع دائرة

محددة من القوى الغيبية الكبرى التي كانت صلتها بالإنسان تقوم على أساس ودى وتظل قائمة من خلال الطقوس والمؤسسات الثابتة. وفيما وراء دائرة الآلهة كان هناك ما لا يحصى من الهيئات الغيبية الأصغر التي كان بعضها شبه مندمج في الدين تحت مسمى أنصاف الآلهة، في حين كان بعضها الآخر يتم تجاهله إلا في الغيبيات الشعبية الخاصة أو لدى محترفي فن التحكم في القوى الشيطانية لتؤدي لهم الخدمات وتطيع أوامرهم. (٢) لم تكن للآلهة سمات تميزها بصورة واضحة من حيث طبيعتها عن أنساق الكائنات الشيطانية الأدنى أو حتى عن المحسوسات التي كان يعتقد أن لها صفات شيطانية. وتكمن سمتهم المميزة في علاقتهم بالإنسان، أو بالأحرى بدائرة محددة من البشر تضم أتباعهم. ولما كانت هذه العلاقة معروفة وثابتة، فقد نشأت عنها سلسلة منظمة وثابتة من المؤسسات الدينية. إلا أن أغماط العبادة لم تكن تحددها حقيقة أن الإله كان ينظر إليه في بعض الحالات على أنه الأب وفي حالات أخرى على أنه الملك وفي حالات ثالثة على أنه الراعي والحامي لأتباعه. ففي تحديد طريقة التقرب إلى الإله وطريقة الحصول على عونه كاملاً، كان لابد من إدراك أنه لم يكن إلهاً قادراً على كل شيء أو ذا قوة مطلقة بوجوده خارج نطاق الطبيعة تماماً، بل كان هو نفسه مرتبطاً بعالم المحسوسات من خلال سلسلة من الانتماءات التي تربطه بالبشر، بل بالحيوانات والشجر والجماد أيضاً. فكانت للآلهة والبشر معا في الدين القديم بيئة مادية تتحكم في سلوكهم وتتوقف عليها أنشطتهم. كان تأثير هذه الفكرة على الدين القديم بعيد المدى ويصعب تحليله في الغالب. لكن ثم جانب من جوانبه يمكن إدراكه بسهولة وعلى درجة كبيرة من

الأهمية؛ ألا وهو ارتباط بعض الآلهة بأماكن محددة. وأعم اصطلاح يعبر عن علاقة المحسوسات بالآلهة هو كلمة «مقدس»؛ لذا فحين نتحدث عن المواضع المقدسة والأشياء المقدسة والأشخاص المقدسين والمناسبات المقدسة فإننا نعنى ضمناً بأن الأماكن والأشياء والأشخاص والمناسبات على صلة خاصة ما بالإله أو برمزه. إلا أن كلمة «مقدس» لها تاريخ طويل ومعقد ولها دلالات متعددة المعاني وفقاً للسياق الذى ترد فيه. فمن غير الممكن بمجرد تحليل الاستخدام الحديث للكلمة أن نتوصل الى سياق محدد لمعنى القدسية؛ ولأمن الممكن أيضاً أن نثبت على أحد الجوانب الحديثة للسياق ونقول إنه يمثل الفكرة الجوهرية التى يمكن استنباط سائر التفسيرات التى طرأت على الفكرة منها. وكان المفهوم البدائى للقدسية والذى تعزى اليها المدلولات الحديثة للكلمة ينتمى الى سمة فكرية فقدنا الصلة بها ولا يمكن لنا أن ندركها عن طريق المناقشة المنطقية، إلا إذا تناولناها فى سياقها الخاص بها وكما وردت فى مجال الدين القديم. من ثم، فمن السخف فى هذه المرحلة أن نحاول أن نضع أى تعريف عام أو أن نسعى الى صيغة شاملة تغطى كل علاقات الآلهة بالطبيعة المادية. وينبغى تناول المشكلة بالتفصيل، وأنسب نقاط التناول هى العلاقة التى كان الدين القديم يعتقد فى وجودها بين بعض الآلهة وبعض المواضع «المقدسة»، وهو موضوع فى غاية الأهمية، لأن كل طقوس العبادات القديمة كانت تؤدى بالضرورة فى مكان مقدس، وبالتالي فإن العلاقات المحلية بالآلهة تدخل صراحة أو ضمناً فى كل وظيفة من وظائف الدين.

وربما أمكن النظر فى العلاقات المحلية بالآلهة من ناحيتين. أولاً، كانت قوة

نشاط الآلهة ونطاق سيطرتها يعتقد أنه محدود ببعض القيود المحلية؛ ثانياً، كان من المعتقد أن الآلهة تتخذ من بعض المعابد سكناً ومقاماً لها. وهذان المفهومان لا ينفصلان، إذ كان نطاق السلطة والنفوذ الإلهيين يحيط بالمعبد مقر الإله؛ إلا أننا سنتناول في البداية أرض الإله ثم معبده أو مقوره.

إن أرض إله من الآلهة تتطابق مع أرض أتباعه؛ فكنعان هي أرض الرب يهوه كما أن بنى إسرائيل هم شعب الرب يهوه^{١٠}. وبنفس المنطق فإن أرض آشور تستمد اسمها من الإله آشور^{١١}، وكان الوثني يطلق على إلهه اسم إله الشعب وإله الأرض بصورة عامة ودون تفرقة^{١٢}. وهدفنا الطبيعي هو ربط هذه التعبيرات بالملكية الإلهية، وهي في الدول الحديثة ذات الأصل الإقطاعي السيادة على الأرض والبشر معاً. إلا أن الممالك السامية الأقدم لم تكن إقطاعية، ولا نجد مثالا لحاكم سامي يسمى ملك الأرض قبل السبي^{١٣}. والحقيقة أن علاقة إله من الآلهة بأرضه لم تكن سياسية فقط ولم تكن تنوقف على علاقته بأهلها. فالآراميون والبابليون الذين وطّئهم ملك آشور في شمال كنعان جاءوا بآلهتهم معهم، ولكن حين هاجمتهم السباع أحسوا بضرورة طلب العون من «إله الأرض» وهو مايدعونا إلى استنتاج أنه كان له في منطقته نفوذ على الوحوش يوازي نفوذه على البشر^{١٤}. كما أن آرامي دمشق في أعقاب هزيمتهم في أعالي السامرة قالوا إن آلهة بنى إسرائيل هي آلهة المرتفعات ولن يكون لها نفوذ في السهول؛ أي أن قوة الآلهة لها حدود مادية وإقليمية. كما أن الاعتقاد بأن الإله لا يُعبد خارج أرضه وهو ما كان ينطبق حتى على الرب^{١٥} لم يكن يعنى عدم إمكانية عبادة إله ليس له معبد، بل معناه أن أرض الإله الغريب لم

تكن مكانا مناسباً لإقامة معبد. وتعتبر البلاد الأجنبية في لغة العهد القديم أرضاً «نجسة»^{١٦} حتى أن نعمان حين يرغب في عبادة إله بنى إسرائيل في دمشق كان عليه أن يستجدي حمل بعيرين من تراب أرض كنعان لكي يقيم قطعة من أرض الرب في مستقره بأرض الآراميين.

إن علاقة الآلهة ببعض الأماكن المحددة التي تعد مناطق خاصة بتفوذهم تنضح في الديانة السامية في لقب «بعل» (وجمعه «بعليم»، ومؤنثه «بعلت»). فحين يستخدم لفظ «بعل» مع البشر فإنه يعنى صاحب بيت أو صاحب حقل أو ماشية وماشابه؛ وفي حالة الجمع فإن «بعليم» معناه أهل البلاد أو مواطنون أحرار^{١٧}. أما في العربية فيستخدم لفظ بعل بمعنى «زوج»؛ لكنه لا يستخدم في وصف علاقة سيد بمعبد أو الأعلى بمن هو أدنى، ومن الخطأ استخدامه كلقب إلهي أو مجرد مرادف للألقاب الدالة على السيادة على البشر والتي عرضنا لها في المحاضرة السابقة. وحين يطلق اسم «بعل» على إله فإنه لا يعنى «سيد أتباعه» بل معناه «صاحب المكان»، ويتم تمييز كل «بعل» محلي بإضافة اسم منطقته^{١٨}. فنجد أن ملكارث هو بعل صور وعشتارث هي بعلت بابل^{١٩}؛ وكان هناك بعل لبنان^{٢٠} وبعل جبل الكرمل^{٢١} وبعل بيتور وهكذا. وفي جنوب الجزيرة العربية يرد لقب بعل في علاقات محلية مماثلة منها ذو سماوى وهو بعل منطقة ياسير، وعشتار بعل غمدان، وإلهة الشمس بعلت العديد من الأماكن^{٢٢}.

لم تكن الآلهة الوثنية قادرة على كل شئ في عقيدة القدماء، بل كان يعتقد أنها لا تستطيع أن تفعل شيئاً إلا في وجود كهنتها، وأن نطاق سيادتها ونفوذها الدائم ينحصر في مقرها بالطبع. ويلاحظ أن الألقاب المحلية التي أوردناها

مستقاة من أسماء البلدان التي كان للإله فيها معبد أو بيت (كما يقول الساميون) أو من أسماء الجبال التي كانت هناك عقيدة ثابتة بأنها مقر الآلهة. وتعد فكرة الملكية الخاصة للأرض من الأشياء التي تنمو باطراد في المجتمع البشري وتنطبق في المقام الأول على مسكن الإنسان. والمرعى ملكية عامة^{٢٣}، إلا أن الفرد يكتسب الحق في الأرض ببناء بيت أو «بأحياء» أرض بور، أي باستزراعها. وما حق الملكية الخاصة للأرض إلا نتيجة لحق العامل فيما ينتجه^{٢٤}. وهناك ارتباط وثيق بين الإعمار والاستزراع - فالفعل 'عَمَرَ' في العربية كنظيره Bauen في الألمانية يدل على المعنيين معا - وكلمة بيت أو دار تمتد في المعنى لتشمل الحقول أو الأرض التابعة. وفي السريانية، نجد أن «بيت أنطاكية» يشمل الأراضي التي تدخل في زمام المدينة، وأرض كنعان تسمى في التوراة «أرض الرب» بل «بيت الرب» أيضا^{٢٥}. فإذا حكمنا على علاقة بعل بمنطقته في ضوء هذا المجاز، فإن الأرض أرضه، أولا لأنه يقيم بها، ثم لأنه «يحييها» ويعمرها.

أما بالنسبة لصحة هذا التفسير الخاص باسم بعل، فإن هوشع يخبرنا بالمفاهيم الدينية التي شاعت بين معاصريه من الوثنيين الذين اختلطت عبادتهم الصورية للرب بالعديد من العقائد المحلية للبعليم الكنعانيين. فكانوا ينسبون للبعليم كل ما تنتجه الأرض من أذرة وعنب وزيت وصوف وكتان وتين^{٢٦}، وسنرى من حين لآخر أن طقوس الأعياد والقرايين كانت مشبعة بهذه الفكرة. إلا أننا يمكن أن نخطو خطوة إلى الأمام ونتعقب الفكرة في صيغة أقدم باستخدام عبارة من الخطاب الوثني القديم الذي ظل حيا في لغة الزراعة اليهودية والعربية. فالأرض التي تسقى بساقية أو غيرها من الوسائل اليدوية في

النظام الضريبي الإسلامى يدفع عنها خمسة بالمئة من إنتاجها صدقة، فى حين أن الأرض التى لا تحتاج الى رى يدوى يدفع عنها عُشر كامل. ولهذا النوع الأخير عند العرب عدة أنواع بمسميات مختلفة؛ إلا أنها جميعا تدخل تحت عبارة «ما تسقيه السماء» أو «ما يسقيه بعل». كما أن المشنا والتلمود تفرق بين الأرض ذات الرى اليدوى والأرض ذات الرى الطيىمى بتسمية الأخيرة 'بيت بعل' أو 'حقل بيت بعل'. وينبغى أن نتذكر أن نجاح الزراعة فى الشرق يتوقف على وفرة المياه أكثر من أى شئ آخر، كما أن «إحياء الأرض الموات» الذى يؤدى كما رأينا الى تملكها يشير الى الرى فى المقام الأول^{٢٧}. لذا فإن ما يرويه المزارع هو ملك خاص له، أما ماترويه الطبيعة فيعتقد أن إلها رواه وبالتالي فهو يعد حقلا أو ملكية خاصة به، وبالتالي كان ينظر اليه باعتباره بعل المنطقة أو صاحبها.

من المفترض بصفة عامة أن أرض بعل أى الحقول التى لا تروى يدويا تعنى الأرض التى تروىها «ماء السماء» كما يسميها العرب. ويستنتج من ذلك أيضا أن بعل الذى ينسب الى نفسه الأرض الرطبة والخصبة بطبيعتها هو إله السماء (بعل شاميم) الذى يلعب دورا كبيرا فى الديانة السامية اللاحقة والذى يعد هو والشمس شيئا واحدا. إلا أن هذا الرأى يبدو مناقضا لظروف نمو الزراعات فى معظم بقاع المناطق السامية حيث يندر المطر أو يقتصر على مواسم معينة فتظل الأرض جرداء بلا حياة معظم أيام السنة إلا إذا رويت يدويا أو باستخراج المياه الجوفية. ومن الواضح لنا بالطبع أن الخصوبة ترجع فى النهاية الى المطر الذى يغذى البناييع والآبار والحقول؛ إلا أن معرفة ذلك كانت تتجاوز حدود المعرفة

عند الساميين الأوائل^{٢٨} ولو أن تمييز المناطق الدائمة الخضرة والشم عن الحقول الأقل خصوبة في المواسم غير المطييزة كان واضحاً ومعروفاً حتى لأشد نظم الزراعة بدائية.

للمطر أهمية بالغة بالنسبة للرعى في الجزيرة العربية^{٢٩}، إلا أنه يتسم بدرجة من عدم الانتظام لا تسمح بإيجاد أساس تقوم عليه الزراعة عدا أقصى الجنوب الذى يدخل ضمن حواف منطقة الرياح الموسمية. ويتم من حين لآخر استزراع بعض القرعيات في بعض البقاع في أعقاب هطول الأمطار الغزيرة؛ وفي السهول الواطئة حيث تغرق الأمطار في تربة ثقيلة وتمعجز عن التدفق على السطح، يتواجد النخيل أحياناً ويشمر تمراً شديداً الجفاف لانفع فيه^{٣٠}. إلا أن التناقض بين الأرض الخصبة طبيعياً وتلك للمخصبة صناعياً لاعتلاقة مباشرة له بالمطر بالنسبة للمزارع العربي، بل يتوقف على عمق المياه الجوفية. فحيثما استطاعت جذور النخيل الوصول إلى المياه الجوفية، أو حين تكون هناك جداول متفرقة من المياه الجوفية تحت الأرض تغذى واحة دون استخدام السواقي، فإن الأرض تكتسب خصوبة طبيعية، ويعتقد أن الأرض في هذه الحالة «أرضاً رواها بعل». ويقول أفضل المتخصصين في الجزيرة العربية أن نخيل بعل هي تلك التي تشرب من جذورها دون رى صناعي ولا مطر «من ماء خلقه الله تحت الأرض»^{٣١} وفي تحديد أدق لما يستحق عليه العشر كاملاً، يرد ذكر بعل والسماء معاً، ولا يرد أى منهما بديلاً عن الآخر^{٣٢}.

من ثم، فالشواهد العربية تؤدي بنا إلى ربط عملية النماء التي تسمى بعل لا بأمطار السماء بل بالينابيع والجداول والمياه الجوفية. ومن ناحية أخرى، يتضح

(من سفر هوشع مثلاً) أن البعليم كانت بالنسبة للشعوب الزراعية في كنعان هي مانحة الخصوبة للمحاصيل التي تعتمد على المطر اعتماداً كلياً بمعظم أنحاء فلسطين. وهنا نجد بعل السماء (بعل شاميم) بصيغ محلية منها «مرنا» (سيد المطر) في غزة^{٣٣}. وهكذا يبرز التساؤل عما إذا كانت الفكرة السامية الأصلية عن النطاق الذي ينحصر فيه نشاط البعل قد طرأ عليه تغيير في الجزيرة العربية بحيث يتفق مع مناخها المتميز، وما إذا كانت فكرة بعل باعتباره سيد المطر قد نشأت في حقبة لاحقة.

من السهل أن نحجب على هذا التساؤل إذا علمنا علم اليقين ما إذا كان استخدام لفظ «بعل» باعتباره لقباً إلهياً نشأ في الجزيرة العربية أم كان دخيلاً من عند الساميين الزراعيين خارجها. أما بالنسبة للبديل الأول الذي يحظى بالقبول عند بعض من أوائل علماء عصرنا ومنهم لمهاوزن وتولدكه، فإن عبادة بعل تعد أقدم من تفرق الساميين وترجع إلى حقبة كان كل الساميين فيها لا يزالوا بدواً. وفي هذه الحالة، يصبح من المؤكد أن العرب باعتبارهم أقرب من يمثلون حياة الساميين القديمة كانوا أشد تمسكاً بالفكرة القديمة عن البعل. واعتقد من جاني أن أكبر احتمال هو أن بعل كلقب إلهي عرفته الجزيرة العربية مع معرفتها للنخيل الذي كان دخيلاً على شبه الجزيرة. وهذا دليل مباشر مستمد من النقوش الخاصة بعبادة «البعل» عند أنباط الصحراء السامية إلى الشمال، وعند أهل سبأ وحضرموت بجنوب الجزيرة العربية؛ أما بالنسبة لمنطقة الوسط، فلم تكن عبادة البعل إلا استنتاجاً من بعض الشواهد اللغوية وأهمها تلك العبارة التي ناقشناها^٣. من ثم، يمكن القول أن عبادة بعل لم يعرفها البدو الرعاة إلا

بقدر وقوعهم تحت تأثير أهالي الواحات الزراعية الذين استعماروا فنهم من سوريا والعراق وما كانوا ليخفقوا في استعمارة الديانة الأجنبية معه، وهو ما كان يعد ضروريا لضمان نجاح زراعاتهم. ولكن حتى مع هذا الافتراض أجدرني أستبعد أن يكون بعل قد تحول مع دخوله إلى الجزيرة العربية من إله للمطر إلى إله للينابيع والمياه الجوفية. وعلينا في هذا المقام أن نركز على حضارة النخيل، ولا أجد دليلا على أن النخيل كان ينمو كثيرا في الأراضي التي تعتمد على الأمطار وحدها في أي جزء من المنطقة السامية. وحتى في فلسطين التي تعد حالة نموذجية لأرض سامية تعتمد على المطر، ثم فارق شاسع بين خصوبة الأراضي التي تعتمد على المطر وحده والأراضي التي تعتمد على الري الطبيعي أو اليدوي مما يزيد من صعوبة تقبل فكرة الخصوبة الطبيعية التي تعبر عنها عبارة «أرض بعل». ولا شك عندي في أن الزراعة عند الساميين بدأت في مناطق تعتمد على الري الطبيعي بالينابيع والجداول وأن لغة ديانة البيثة الزراعية استقرت في ظل الظروف السائدة بهذه المناطق^{٣٥}.

ومما يؤكد هذا الرأي الشخصية المحلية للبعليم والتي كانت دائما بمثابة لغز محير بالنسبة لمن يبدؤون بفكرة البعل باعتباره إلها سماويا، ولكن سرعان ما يتكشف إذا كان البحث عن نفوذ الآلهة في مناطق الخصوبة الطبيعية وعند الينابيع وعلى ضفاف الأنهار وفي المروج والغابات وعند سفوح الجبال الظليلة الخضراء وبالقرب من مجاري الأنهار العميقة. كان كل الساميين وبغض النظر عن الزراعة يصفون درجة من القدسية على مثل هذه المناطق؛ ولما كانت الزراعة لا بد وقد بدأت في مناطق ذات خصوبة طبيعية، فلا مفر من استنتاج أن ديانة

البيئة الزراعية نشأت عن القدسية التي كانت تضافى على المروج الخضراء الغنية بالماء^{٣٦}. فالمناخ في المنطقة شديد الصعوبة. فحين يسافر المرء في صحراء الجزيرة العربية يقطع أياما وهو سائر على هضبة صخرية ووديان بركانية أو بحار من الرمال تحيط بها الجبال الصخرية الجرداء التي تخلو من الخضرة عدا بعض أشجار الشوك والسنت والاعشاب الشوكية، وفجأة وعند منعطف من الطريق يجد واديا تخرج فيه المياه من جوف الأرض الى سطحها ويدخل فجأة الى عالم جديد حيث الأرض تكسوها الخضرة وتنتشر فوقها مروج النخيل تظللها من قسوة الهجير؛ حينئذ يدرك المرء أن بقعة كهذه كانت بالنسبة للإنسان القديم جنة ووطنا للآلهة. ويختلف الأمر قليلا في سوريا وخاصة في موسم الربيع وفي المناطق التي تضم نبعاً أو أرضاً سبخة. ولم يكن الوثنيون الهمج وحدهم هم الذين كانوا يستشعرون ما بهذه المروج من دلالات دينية. «تشبع أشجار الرب أرز لبنان الذي نَصَبَه، حيث تعشش العصافير؛ أما اللقلق فالسرور بيته» (المزامير، ١٠٤/١٦، ١٧). وقد ينطبق ذلك على وصف الطبيعة بمنطقة بعل لبنان، ولكن من ذا الذي لا يشعر بجلاله القدسي المهيّب؟ ومن ذا الذي لا يحس بلمسة الطبيعة البدائية التي تبدو واضحة في المزمور الأول؟: «فيكون كشجرة مغروسة عند مجارى المياه. التي تعطى ثمرها في أوانه. وورقها لا يذبل. وكل ما يصنعه ينجح» (المزامير، ٣/١).

حين يضيق مفهوم أرض بعل بهذه الصورة الى أقدم أنماطه وينحصر في بعض البقاع التي تبدو كما لو كانت يد الآلهة قد روتها^{٣٧}، نكون قد أوشكنا على الانتقال من فكرة أرض الإله الى فكرة بيته ووطنه. ولكن قبل أن نخطو

مثل هذه الخطوة ينبغي أن نشير إشارة خاطفة الى الطريقة التي اتسع بها نطاق الفكرة البدائية وامتد أثرها. فكل المنتجات الزراعية التي نراها في سفر هوشع كان يعتقد أنها هبة البعليم، وكل الأنواع الذين كانوا يترددون على معبد بعينه كانوا يقدمون عطاياهم للإله المحلي من باكورة الثمرات سواء كانت المحاصيل تنمو بأرض ذات خصوبة طبيعية أو بأرض تروى يدويا أو بحقول يسقيها المطر. من ثم، كان الإله قد اكتسب بعض حقوق الملكية، أو على الأقل بعض الحقوق السيادية على المنطقة التي يقطنها أتباعه بعيدا تماما عن أرض بعل الأصلية.

ويمكن إدراك أولى الخطوات في هذه العملية من المبادئ الأساسية للقوانين الوضعية السامية. فملكية المياه أقدم وأهم من ملكية الأرض. ففي الجزيرة العربية البدوية ليست هناك ملكية صريحة للمراعى الصحراوية، بل هناك بعض القبائل أو العائلات تسيطر على موارد الماء التي يصبح حق الرعى بدونها بلا جدوى. وإذا حفر المرء بئرا يُعترف له بالأولوية في سقى إبله منه على إبل غيره؛ وله حق مطلق في منع غيره من استغلال مياهه لأغراض زراعية مالم يدفعوا له ثمنها، وهذا هو القانون الإسلامي؛ إلا أنه يتفق تماما مع الأعراف العربية القديمة بل مع الأعراف السامية عامة كما يتضح من العديد من المواضع في التوراة^{٣٨}. وعلى أساس هذه المبادئ يتضح أنه حتى في المرحلة البدوية من مراحل تطور المجتمع كان يعتقد أن إله الماء له حقوق ما على المراعى المجاورة التي كان استغلالها يتوقف على الحق في ورود ينابيع الماء. وبدخول الزراعة تم تقنين هذه الحقوق. فكل الأراضي المزروعة تعتمد عليه في الحصول على الماء الذي يروىها وتقدم له باكورة ثمارها أو الأعشار عرفانا بفضلها. وفي كثير من بقاع المنطقة السامية، خاصة أراضى دجلة والفرات التي كانت المصدر الرئيس

للقمح في الشرق القديم، كانت الزراعة تعتمد على الري اعتمادا كليا بما يسمح بإدخال كل الأراضي الصالحة للسكنى ضمن نطاق الآلهة التي ترسل الماء من مخازنها في جوف الأرض والينابيع والأنهار لتحيى الأرض الميتة. أما في فلسطين فكانت الحنطة تمثل مصدرا رئيسا للثروة الزراعية وكانت تنمو دون ري في الأراضي التي تعتمد على المطر وحده. وفي زمن هوشع كانت باكورة محصول الحنطة تقدم قربانا للبعليم الذين أصبحوا نتيجة لذلك هم مانحو المطر وسادة الماء المرسل في كنعان. ولابد من البحث عن تفسير لهذه الحقيقة في الاستغلال الجزافي للمجاز، وهو إحدى سمات الفكر القديم. ففكرة أن البعل هم خالقو الخصوبة ما كانت تنشأ في المجتمعات التي كانت تعتمد في زراعتها على الري. إلا أن قليلا من التأمل حقيق بأن يقنعا بأن أقدم أشكال الزراعة كانت بالضرورة من هذا النوع حتى في فلسطين. فالزراعة تبدأ في أخصب المناطق، وهي في هذا المناخ تعنى المناطق التي تروىها الجداول والينابيع. ولابد أن هناك قرى زراعية نشأت في مثل هذه المناطق كل بطريقة خاصة بها في عبادة البعل المحلي، بينما ظلت سهول شارون وما يسمى اليوم مرج ابن عامر مهجورة للرعاة الرحل. ومع انتشار الزراعة من هذه المناطق الى كل الأراضي المحيطة انتشرت عبادة البعل وامتد نطاق آلهة الينابيع ليشمل الأراضي التي تسقيها السماء، وشيئا فشيئا أضافت الى سماتها القديمة السمة الجديدة «لسادة المطر». وانتقلت المفاهيم الحسية للساميين الأوائل مع هذا التطور. فرأى البشر بأعينهم كيف ينشأ السحاب من البحر (الملوك الأول ١٨/٤٤) أو من «أقصى الأرض» أى من الأفق البعيد (إرمياء ١٠/١٣؛ المزمير ٧/١٣٥)، ومن ثم لم يكن لديهم

شك في أن المطر يأتي من نفس المصدر الذي تنبع منه ينابيع البعليم وجداولهم^{٣٩}. وفي أقدم أشعار العبرانيين، حين يخلق الرب فوق أرضه في العاصفة، فإن لاينطلق من السماء، بل من جبل الطور؛ وهذا مفهوم طبيعي، إذ تتجمع العواصف في المناطق الجبلية حول أعلى القمم. ويمكن لنا أن نستنتج في هذا الصدد أن السحب المطيرة حين كانت تهطل بغزارة على الوديان العالية وفوق قمة جبل لبنان التي كان يعتقد أنها مقر أكبر بعليم فينيقيا عند منابع الأنهار المقدسة، كان أتباعها يجدون فيها دليلا مرثيا على أن آلهة النيايح والأنهار كانت هي واهبة المطر. وفي المرحلة الأخيرة من ديانة الفينيقيين حيث كان يعتقد أن كل الآلهة كائنات سماوية أو فوقية كانت أقدم المعابد لا تزال هي معابد آلهة النيايح والأنهار المقدسة وظلت الطقوس والأساطير شاهدا على أصالة هذه الآلهة. وستصادفنا أمثلة عديدة على ذلك في حينها. أما الآن، فيكفي أن نستشهد بعفوفة حيث كانت أورانيا أو إلهة السماء تُعبد بإلقاء القرابين في الحوض المقدس وحيث كان يعتقد أن الإلهة كانت تهبط مرة كل سنة في مياهه على هيئة شهاب^{٤٠}.

وأخيرا، فإن قدرة الإله على منح الحياة لم تكن قاصرة على الطبيعة النباتية بل كان ينسب له الفضل في تكاثر الماشية والأغنام، كما يعود إليه الفضل في زيادة عدد البشر. وتتوقف الزيادة في الطبيعة الحية على خصوبة التربة، والأجناس البدائية التي لم تكن قد تعلمت بعد التمييز الدقيق بين مختلف أشكال الحياة كانت تعتقد أن الحياة الحيوانية والنباتية تنشأ من الأرض وتخرج منها. فالأرض هي أم كل شيء في أغلب الفلسفات الأسطورية، كما أن مقارنة

حياة الإنسان أو الجنس البشرى بحياة الشجرة والتي شاعت فى الشعر السامى وفى غيره من الأشعار البدائية لم تكن مجرد صورة مجازية فى أصلها. وبالتالى فحين ينسب الفضل فى ثماء النبات الى قوة إلهية بعينها فإن نفس هذه القوة تتلقى الحمد والثناء من أتباعها على تكاثر الماشية وزيادة أعداد البشر. فكانت باكورة الماشية والثمار تقدم قربانا فى معابد البعليم^{٤١}، ومن أكثر الأسماء التى يطلقها الآباء على أبنائهم وبناتهم انتشارا هى تلك التى تصف الطفل بأنه هبة الرب^{٤٢}.

فى هذا العرض السريع لتطور فكرة البعليم المحليين تركنا كثيرا من التفاصيل لكى نتطرق اليها ضمن حديثنا عن الطقوس الدينية وإنى لأنأى بنفسى فى هذه المرحلة عن الخوض فى ما لمفهوم البعليم باعتبارها قوى ثمر أو تتوالد من أثر على تطور اتجاه أسطورى حسى رفيع، خاصة عندما كانت الآلهة تنقسم الى جنسين، وكان من المعتقد أن البعل هو العنصر الذكرى فى عملية التكاثر، أو حارث الأرض التى يخصبها^{٤٣}، فهذا يدخل ضمن مناقشة طبيعة الآلهة.

كما سيلاحظ أن تنابع الأفكار التى اقترحناها لاينطبق فى مجمله إلا على أهل الزراعة كسكان كنعان وسوريا والعراق واليمن. وفى هذه الأجزاء من العالم السامى بالتحديد سادت فكرة الآلهة المحلية باعتبارها بعليم، ولو أن هناك بقايا للفظ بعل باعتباره لقبا إلهيا نصادفه فى وسط الجزيرة العربية فى عدة أنماط^{٤٤}.

كانت الزراعة فى مناطق وسط الجزيرة العربية تنحصر فى الواحات،

وكانت الألفاظ المرتبطة بها مستعارة من الساميين الشماليين^{٤٥}. وقبل ظهور أقدم الكتابات العربية بقرون عديدة، حين كانت الصحراء هي الطريق الذي تسلكه تجارة الشرق، كانت مستعمرات الساميين واليمنيين والآراميين المستقرين تحتل الواحات وموارد الماء في البادية وهي أماكن كانت تصلح كمحطات للقوافل ولهؤلاء المهاجرين ينسب الفضل في دخول الزراعة بل في معرفة النخيل نفسه. ولم تكن أشد العقائد تطورا تنتمي إلى البدو الخالص بل إلى هذه المستوطنات الزراعية والتجارية التي كان البدو لا يترددون عليها إلا للحج، لا ليقدموا فروض الطاعة الواجبة لسيد الأرض التي يستمدون حياتهم منها، بل ليوفوا نذورهم. وكما تشير معظم معلوماتنا عن العقائد العربية إلى زيارات الحج التي كان البدو يقومون بها، هناك انطباع بأن كل القرابين كانت نذورا، وأن الخراج الثابت عن ثمار الأرض كذلك الذي كان يؤدي في المناطق المستقرة للبعليم المحلية لم يكن معروفا؛ إلا أن هذا الانطباع يفتقر إلى الدقة. ففي القرآن (سورة الأنعام، آية ١٣٧) وفي غيره من المصادر لدينا شواهد كافية على أن العرب المستقرين كانوا يؤدون للإله خراجا ثابتا عن حقولهم بتخصيص حصة محددة من الأراضي المروية والمنزرعة له^{٤٦}. من ثم، فهناك تطابق كامل بين العرب المستقرين وغيرهم من الساميين، والتساؤل الوحيد هو ما إذا كانت العقائد التي تنتمي لنوعية البعل واسم البعل نفسه غير مستعارة مع الزراعة من الشعوب السامية الشمالية.

هذا تساؤل أجده ميلًا للإجابة عليه بالإيجاب؛ إذ لم أصادف عند العرب لفظ بعل ومشتقاته بصورة تخالف الرأي القائل بأن أصله يرجع إلى الواحات

الزراعية، في حين أن هناك كثرة من الأمثلة تؤيد هذا الرأي. ولا معنى لعبارة «الأرض التي يرويها البعل» إلا إذا قورنت بعبارة «الأرض التي ترويها يد الإنسان»، ولا شك أن الرى ليس أقدم من الزراعة. وهناك شك فيما إذا كانت فكرة الإله باعتباره المصدر الدائم والأصيل للحياة والخصوبة - وهو أمر يختلف كل الاختلاف عن الإيمان بأن الإله هو الأب الأعلى لأتباعه - كان لها مكان في الديانات القبلية القديمة عند العرب البدو. فمصدر الحياة والخصوبة بالنسبة للبدو الذى لا يمارس الرى هو المطر الذى يحبى المراعى فى البادية، وليس هناك دليل على أن المطر كان يعزى للآلهة القبلية. فالمطر عند العرب يتوقف على النجوم، أى على المواسم التى لها تأثيرها على كل القبائل بالتساوى؛ ومن ثم، فحين يعزى المطر إلى إله فإن هذا الإله هو الله، ذلك الإله الأعلى غير القبلى^{٤٧}. كما يلاحظ أن أقرب الأسماء التى تعبر عن أفكار دينية عند العرب إلى أسماء الساميين المستقرين كانت تشتق من أسماء آلهة كانت عبادتها منتشرة ولا تقتصر على البدو. وسيتضح فى محاضرة لاحقة أن النمط الأساسى للقرابين العربية لا يتخذ شكل خراج يؤدى للإله، بل مجرد مظهر ينم عن التقرب إليه. وكان التقرب بياكورة الثمار والذى كان يحتل مكانة مرموقة فى ديانة الكنعانيين معروفا فى الجزيرة العربية. إلا أن هذا النوع من القرابين لم تكن له مكانة كبيرة؛ فلانجد دليلا على أداء الخراج المقرر للآلهة، ويبدو أن قرابين الأعياد فى المواسم الثابتة والتى كانت من سمات الديانات التى تعتبر الآلهة مصدرا لتجدد الخصوبة سنويا كانت قاصرة على المعابد الكبرى التى كان البدو لا يمثلون فيها أمام إله غريب إلا فى موسم الحج^{٤٨}. ولعل العرب البدو تعرفوا

على اسم بعل في هذا الموسم، إلا أنهم لم يقتبسوا مفهوم الإله باعتباره صاحب الأرض ليطبقوه على آلهتهم القبلية، وذلك لأن الملكية الخاصة للأرض في البادية لم تكن معروفة وكانت الماء والمراعى ملكية عامة لكل فرد في القبيلة^{٤٩}. أما بالنسبة لتأثير الزراعة وما يتبعها من أفكار ترتبط بالحياة المستقرة على دين العرب فابد لنا أن نتذكر أن آلهة المدّر (أى أهل القرى والبلدان) في القرون السابقة على ظهور الإسلام نسخت آلهة الوبر (أى أهل الخيام المصنوعة من الوبر). وكان الحج إلى المزارات الكبرى والمعابد الصغرى الخاصة بعرب المدن والتي لم يكن يتردد عليها إلا بعض القبائل من أهم الطقوس الدينية عند البدو، ويبدو أنها كانت شعيرة ثابتة في المناطق التي ظهرت بها بوادر استقرار. وحيثما كان للإله بيت أو معبد نجد نشاطا لمن لم يعودوا بدوا خلّصا، بل لمن بدأوا في بناء بيوت ثابتة؛ والحقيقة أن الدراسات الحديثة تبين أن القبيلة العربية حين كانت تشرع في الاستقرار كانت تتعلم مبادئ الزراعة وإقامة بيوت ثابتة قبل أن تتخلى عن خيامها. وكانت هناك مزارات بلا معابد ولكن حتى في هذه المزارات كانت للإله ثروة خاصة به في كهف من الكهوف وكاهن يرضى بملكاته، وليس هناك ما يبرر الاعتقاد بأن الكاهن كان من النساك الزاهدين. والمفترض أن كل موضع مقدس في زمن النبی محمد كان بمثابة مركز صغير لحياة زراعية مستقرة وبؤرة لأفكار دخيلة على البدو الخُلّص ممن كانوا يترددون عليه^{٥٠}.

والنتيجة النهائية لهذا النقاش المطول هي أن مفهوم الإله المحلي باعتباره بعلا أو سيدا للأرض ومصدرا لخصوبتها وواهباً لكل ما يتمتع به أهلها من طيبات الحياة كان يرتبط ارتباطاً وثيقاً بنمو مجتمع زراعي ويتضمن سلسلة من

الأفكار المجهولة بالنسبة للحياة البدائية للمصياد الهمجي أو البدوي الرعوى الخالص. لكننا رأينا أيضا أن الأفكار الأصلية عن أرض بعل كانت قاصرة على بعض المناطق التي كانت يد الإله تزرعها وترويه وتعد وطنه. لذا فإن فكرة أرض الإله في طور نشأتها تبدو وكأنها مجرد تطور يتوافق مع نمط الحياة الزراعية لفكرة أكثر بدائية فحوها أن الإله له قدس خاص به على الأرض. فالمعادن الزراعية تعلم البشر أن ينظروا إلى هذا القدس على أنه جنة للإله تزرعها وتخصبها يدها، إلا أن الزراعة لم تكن هي التي أدت إلى نشأة فكرة اعتبار بعض الأماكن مقارا لقوى غيبية.

أما مسألة أن الآلهة غير قادرة على كل شيء، بل تخضع لقيود الزمان والمكان وأنها لا تستطيع التصرف إلا حيثما وجدوا هم أو رسلهم، فهي فكرة كونية قديمة ولا تحتاج إلى تفسير. وليس هناك مجال من مجالات الفكر يبداه البشر بالأفكار الخارجة عن نطاق خبرتهم أو بالكيانات التي تسمو على الزمان والمكان. من ثم، فمهما كانت طبيعة الآلهة فقد كان يعتقد من البداية أن لهم أقداسهم الخاصة بهم ينطلقون منها ثم يعودون إليها ويجدهم فيها أتباعهم ممن كانت تربطهم بهم صلات ثابتة. وليس لنا أن نستنتج سلفا أن هذه الأقداس كانت بالضرورة أماكن على وجه الأرض، فكما أن هناك طيوراً في السماء وأسماكاً في البحر ووحوشاً في الغابة ربما كانت هناك آلهة سماوية وآلهة مائية تحت الأرض وآلهة أرضية. وفي حقب لاحقة سادت الآلهة السماوية كما نرى في انتشار عملية التقرب بالنار حيث كانت عبادة العابد تتجه إلى أعلى في عمود من الدخان يرتفع من الهيكل نحو عرش الإله في السماء. إلا أن القرابين

لم تكن كلها من نار. فكان الإغريق وخاصة في العصور القديمة يدفنون القرايين المقدمة لآلهة العالم السفلى وكانوا يلقون في الماء قرايينهم المقدمة لآلهة البحار والأنهار. وقد عرف الساميون هذين النمطين من الطقوس التي لا تدخل فيها النار؛ أما عند العرب فكان التقرب بالنار غير معروف تقريبا، وكان العابد يقدم قربانه للإله بمجرد وضعه على بقعة مقدسة من الأرض أو تعليقه على شجرة مقدسة أو بصبه على حجر مقدس إذا كان القريان سائلا أو من دم. وفي مثل هذه الحالات نجد أن فكرة المحلية ترتبط بالإله في أبسط أشكالها. وثم مكان ثابت على وجه الأرض علامته شجرة مقدسة أو حجر مقدس يميل الإله إلى التواجد عنده وتصله القرايين التي تقدم فيه.

وفي عصور لاحقة كان مقر الإله معبدا أو «بيتا» أو «قصر» كما كان الساميون يسمونه. أما القاعدة فهي أن قدس الإله كان أقدم زمنا من البيت، ولم يكن الإله يحتل مقره في مكان ما لمجرد أن هناك بيتا قُدم له، بل على العكس؛ فحين تعلم البشر بناء بيوت يسكنونها أقاموا بيتا لإلههم في المكان الذي كان يعرف بأنه مقره. ومع ازدياد عدد السكان وتضاعف عدد المعابد، وجدت الوسائل لتجنب هذه القساعة، وتكونت أقداس جديدة في أنسب الأماكن للأبصار؛ ولكن حتى في هذه الحالات كان يراعى ألا يقام المعبد إلا في مكان يدخل في دائرة تأثير الإله، وكانت أقدس الحرم هي تلك التي كان يعتقد أنه يتردد عليها منذ القدم.

أما سكن الآلهة في أماكن محددة واتخاذ هذه الأماكن صفة القدسية لتتحول إلى أماكن صالحة للعبادة نتيجة لذلك فلم تكن بالنسبة للقدماء مجرد

فكرة، بل حقيقة توارثتها الأجيال وقبلتها بإيمان مطلق. لذا نجد أن إيجاد أقداس جديدة وإنشاء هياكل جديدة ومعابد لا يتم إلا في المكان الذي يقدم الإله دليلاً قاطعاً على وجوده فيه. وكل ما كان يتطلبه الأمر لإيجاد قدس سامي هو السابقة؛ فكان من المفترض أنه حيثما تجلّى الإله لأتباعه ولو مرة واحدة فإنه سيفعل ذلك مرة أخرى، وبتكرار السابقة كانت قدسية المكان تتخذ سمة الثبات التام. لذا كان التجلّي في الأجزاء الأولى من التوراة يؤخذ دائماً على أنه مبرر قوى لتقديم القرابين في نفس المكان. فكان الإله يتجلّى إما بصورة مرئية أو من خلال عمل معجز، وبالتالي لم يكن التعمد ممكناً خارج المكان. فنجد شاول يبني مذبحاً في موقع انتصاره على الفلسطينيين^{٥١} ويقدم الآباء أقداساً في المكان الذي تجلّى الرب لهم عنده^{٥٢}، ويقدم جدعون ومنوح قرباناً في المكان الذي تلقوا فيه رسالة من الرب^{٥٣}. والرب حتى في ديانة العبرانيين ليس قريباً في كل مكان وزمان، وحين يراه إنسان رأى العين فإنه ينتهز الفرصة ليقدم له فروض الطاعة. إلا أن الشعائر العادية للديانة لم تكن تتوقف على تجليات الحضور الإلهي؛ بل كانت تتقدم على افتراض أن هناك أماكن ثابتة تجلّى عندها الرب من قبل ومن المنتظر أن يتجلّى عندها مرة أخرى. وحين يرى يعقوب في المنام تجلياً إلهياً في بيت إيل، يستنتج أن الرب حاضر هناك وأن المكان «هو بيت الرب وبوابة السماء». لذا فقد ظل بيت إيل يعد أحد الأقداس الكبرى حتى السبي. كما أن كل الأماكن التي ورد عن الآباء أنهم تعبدوا فيها أو تجلّى لهم الرب عندها كانت تعتبر أماكن مقدسة في التاريخ اللاحق، وظل أحد هذه الأماكن على الأقل من الأقداس الكبرى حتى ظهور المسيحية، وهو مَمْرَى. ولنا أن

نستعين بهذه الحقائق باعتبارها صورة إيضاحية للديانة السامية عامة، لا للسمات المميزة للديانة الروحية للتوراة؛ إذ أن تقديس بيت إيل وشكيم وبيير سبع وسائر المواضع المقدسة التي وردت عن الآباء اختلطت بمناصر كنعانية وكانت تعد وثنية في نظر الأنبياء وكانت الشعائر التي تؤدي فيما بعد عند مَمَرى والتي قضى عليها الأباطرة المسيحيون تعد وثنية تماماً^{٥٤}.

كان قانون السابقة باعتباره يمثل قاعدة مؤكدة للثوابت الدينية شائعا في الديانة التوراتية وفي الوثنية المنتشرة حولها؛ ويكمن الفارق في التفسير الذي ورد عنها. وحتى في هذا الصدد نجد أن أجزاء العهد القديم لا تسير على نسق واحد. فمقر الرب في صهيون يتجرد من الصفة المادية مجردا تاما عند نبي كاشعيا. فلم يرتق أشعيا إلى مستوى العهد الجديد في مفهومه بأن الرب الذي يعد روحا ويعبد روحانيا لا يفرق في عبادته بين مكان وآخر، وأنه قريب يجيب دعوات البشر في كل مكان؛ إلا أنه يعجز عن الارتقاء إلى هذه الرؤية لا من منطلق احترامه للطقوس المتوارثة، بل لأن تصور الرب على أنه ملك إسرائيل والمرشد الأعلى لدولتها القومية يعنى بالضرورة أن نشاطه الملكي يتخذ من عاصمة الدولة منطلقا له. ولا يرتقى المفهوم العادي للعهد القديم في الكتب التاريخية والتشريعات إلى هذه الدرجة من السمو. فالرب لا يرتبط بمكان دون الآخر، بل لا وجود له إلا في الأماكن التي «فيها أصنع ذكرا» ويأتي إلى أتباعه و«يباركهم» (الخروج، ٢٤/٢٠). وحتى هذه الرؤية تسمو على أفكار العبرانيين القدماء من حيث أنها تمثل استقرار الأقداس الثابتة باعتبارها تليى احتياجات الإنسان. ومن الواضح أن الفكرة في تاريخ رؤى يعقوب ليست أن

الرب كان يأتي ليعقوب، بل أن يعقوب كان يتجه دون وعي منه الى المكان الذي كان يجد فيه سلماً يصل بين الأرض والسماء، والذي كان يمكن بالتالي الوصول الى الإله عنده. ويتطابق ذلك مع مفهوم العبراني القديم عن سيناء أو حوريب «جبل الرب». فالأرض حول العليقة المحترقة في الإصحاح الثالث من سفر التكوين لاتتخذ صفة القدسية لأن الرب تجلى لموسى عليها؛ بل على العكس فالتجلى يحدث عليها لأنها أرض مقدسة، فهي سكن الرب. وفي سفر الخروج ١٩/٤، عندما يقول الرب لبنى إسرائيل في سيناء «وجئت بكم الى» فالمقصود أنه جاء بهم الى جبل الرب؛ وبعد استقرار العبرانيين في كنعان بمدة طويلة، يصف الشعراء والأنبياء الرب وهو قادم لمساعدة شعبه من سيناء في الرعد والعواصف^{٥٥}.

هذا الرأي الذي لامجده في المعهد القديم إلا في إحياء عرضي لفكر بدائي يتفق مع الأفكار العادية للوثنية السامية. فالصلات المحلية للآلهة تعتبر صلات طبيعية؛ والبشر يتعبدون في مكان محدد لأنه البيت الطبيعي للإله أو قدسه. والأماكن المقدسة بهذا المعنى تعد أقدم من المعابد، بل من بدايات الحياة المستقرة. فالراعي البدوي أو الصياد الهمجي ليس له بيت ثابت ولا يستطيع أن يتصور أن للإله بيتاً ثابتاً، بل له حى أو مكان محدد تنحصر فيه معجزاته في العادة وفي نطاقه تقع أقداسه أو مقاره. وعلى هذا الأساس يمكن له أن يتخيل لنفسه بقاعاً من الأرض المقدسة تتردد عليها الآلهة في العادة وفي داخل هذه البقاع يتخيل نقاطاً تخضع بصورة خاصة لتأثير الإله. وفيما بعد، وتحت تأثير الزراعة والحياة المستقرة، تتحول البقعة المقدسة الى ملكية خاصة للإله، وتتحول

النقاط ذات القدسية الخاصة في داخلها الى معابد له؛ إلا أن الأولى لم تكن في الأصل إلا جبلا أو واديا في البرية الرحبة، ولم تكن الأخيرة سوى مواضع في الصحراء تتحدد بمعلم طبيعي ما، كهف أو صخرة أو عين ماء أو شجرة. رأينا أنه ما أن كان يتم إيجاد قدس من الأقداس كانت قوة العرف أو السابقة أو مجرد التعمود على التعبد فيها في حد ذاته كافيا للحفاظ على طابعه. وفي الأقداس الأكثر تطورا كان المعبد وصورة الإله والمؤسسة الدينية بأكملها والمعجزات التي يرويها الكهنة والمعجائب التي كانت تحدث أمام أعين الأتباع بمثابة تأكيد كاف للاعتقاد بأن المكان كان بالفعل بيتا للرب. أما في أشد الأقداس بدائية، فلم تكن هناك مثل هذه المقومات المصنوعة التي تساعد على الإيمان، وليس من السهل إدراك العملية التي استقر من خلالها الإيمان التقليدي بأن هناك موضعا في البرية يعد أرضا مقدسة لإله من الآلهة. والدليل على تردد الإله على موضع بعينه يكمن في تجليه عليه، وهو دليل تراكمي حسب نسبة تكرار التجليات. والصعوبة في هذا النوع من الأدلة لا تكمن فيما يتبادر الى أذهاننا للوهلة الأولى. فمن الصعب على المرء أن يتصور تجليا مرثيا للإله يمكن رؤيته رأى العين، إلا أن كل الشعوب البدائية كانت تؤمن بتكرار التجليات أو على الأقل بحدوثها في بعض حالات التواصل الشخصي بين البشر وقوى غيبية عليا. وحين تكون الطبيعة كلها غامضة وتكتنفها أنشطة مبهمة، فإن أى شئ أو حدث طبيعي يتصل بالخيال أو يثير أحاسيس الرهبة والجلال يؤخذ على أنه تجل لكيان إلهي أو شيطاني. إلا أن مثل هذا الكيان الغيبي ليس إلها، فهو لا يصبح إلها إلا حين يدخل في علاقة ثابتة مع الإنسان أو بالأحرى مع مجتمع

من مجتمعات البشر. ففي عقيدة العرب الوثنيين مثلا كانت الطبيعة مفعمة بالكيانات الحية من النوع الغيبي كالجن والعفاريت^{٥٦}. والجن ليسوا أرواحا خالصة، بل كيانات مادية أشبه بالحيوانات منهم بالبشر، فيتم تصورهم في العادة على أنهم كائنات يغطيها الشعر أو في هيئة حيوانية كهيئة النعام أو الأفاعى. وأجسامها ليست خيالية، فحين يقتل جنى تبقى منه جثة مادية، إلا أن لهم قدرة غامضة على الظهور والاختفاء، بل على تغيير أشكالهم واتخاذ هيئة البشر من حين لآخر، وحين يعتدى عليهم يشأرون لأنفسهم بطريقة خارقة للمألوف، كالإصابة بمرض أو بمس من الجنون. وهم كالضواري لا تربطهم بالبشر صلات ود أو علاقات ثابتة، بل إنهم خارج نطاق المجتمع الإنساني فيترددون على الأماكن المهجورة والموحشة بعيدا عن الأماكن التي يترقبها البشر^{٥٧}. ويتضح في عدة مواضع من العهد القديم أن الساميين الشماليين كانوا يؤمنون بعفاريت من نوع مماثل تماما من تيوس يكسوها الشعر (شعيريم) ووحوش ليلية (ليليت) كانت تسكن الخرائب والأماكن المهجورة مع ابن آوى والنعام وسائر الحيوانات التي تتجنب مواطن البشر^{٥٨}.

وفي الإسلام مسخت آلهة الوثنية في هيئة الجن كما كان يطلق اسم شعيريم^{٥٩} على آلهة الساميين الشماليين في سفر اللاويين، ١٧/٧، أو كما تحولت آلهة اليونان وروما إلى شياطين في أعين المسيحيين الأوائل. وفي كل هذه الحالات لم يكن أتباع أية ديانة متطورة مستعدين لإنكار أن آلهة الوثنية كان لها وجود فعلى وأنها فعلت ماورد عنها؛ والفارق بين الآلهة والجن لا يكمن في طبيعتهم وقدراتهم - فالوثنيون أنفسهم لم يكونوا يعتبرون آلهتهم قادرة على

كل شيء - بل فى علاقتهم بالبشر. وكانت الجن ستصبح آلهة من نوعية متوسطة بالنسبة للأنماط الفسحة من الوثنية لو كانت لهم دائرة من الرعايا والأنباع من البشر؛ والإله الذى يفقد أتباعه يتراجع الى مراتب الشياطين باعتباره كائنا ذا قدرات غامضة ومبهمة لاتربطه بالبشر صلات شخصية، فيعد من الأعداء. وللشياطين كما للآلهة أقداس خاصة، وهى أماكن لها رهبتها وخطرها عند الأتباع. أما مقرر الجن فيختلف عن قدس الإله لأن الجن أنفسهم يختلفون عن الآلهة. فمنهم من يهابه البشر ويخشون بأسه ومنهم من يتقربون اليه فى رهبة ورجاء؛ فرغم عدم وجود فارق مادى كبير بين الشياطين والآلهة، إلا أن هناك اختلافا معنويا كبيرا يتمثل فى أن الجن غرباء وبالتالي فهم أعداء وفقا لقانون الصحراء، فى حين أن الإله فى نظر أتباعه الذين يترددون على قدسه قوة معروفة وصديقة. والحقيقة أنه يمكن القول إن الأرض منقسمة بين الشياطين والضواري من ناحية وبين الآلهة والبشر من ناحية أخرى^{٦٠}. وتنتمى الى القسم الأول البرية الموحشة بكل ما بها من أخطار وخرائب وغابات بعيدا عن الدروب المألوفة والمراعى القبلية ولا يغامر باجتيازها إلا من أوتى الجرأة من البشر؛ والى القسم الأخير تنتمى المناطق التى يألفها الإنسان ويتردد عليها من حين لآخر ويقيم فى نطاقها العلاقات مع جيرانه من البشر ومع الكيانات التى تتخذ أقداسها بجانبه. وكما يتعدى الإنسان على البرية تدريجيا فتراجع الضواري أمامه، فإن الآلهة تطرد الشياطين، والمواضع التى كان يخشى اجتيازها باعتبارها مواطن القوى الغامضة التى يفترض فيها الشر تفقد ما بها من رهبة وتنحول إما الى منطقة مشتركة أو الى مقار للآلهة الصديقة. ومن هذا المنطلق فإن الاعتراف

ببعض المواضع باعتبارها مقار للآلهة هو التعبير الدينى عن إخضاع الإنسان للطبيعة تدريجيا. وبغزو الإنسان البدائى للأرض كان لايقنع بالمصاعب المادية وحسب، بل بالرهبة الغيبية من المجهول أيضا، وهى رهبة كانت تشل طاقاته وتحول بينه وبين حرية استغلال قدراته فى إخضاع الطبيعة لصالحه. فحيثما سادت الأرواح المجهولة بخشى أن تطأها قدماء لكى يستغل طبيعتها لصالحه. أما حيثما كان الإله يتخذ قدسه فهو على أرض يشعر عليها بالأمان فى حمى إله قريب منه؛ وقوى الطبيعة الغامضة حلفاء له وليسوا أعداء «لأنه مع حجارة الحقل عهده ووحوش البرية تسالمة»^{٦١}.

وانتصار الآلهة على الشياطين كانتصار الإنسان على الوحوش لأبد وقد حدث بصورة تدريجية تماما، وربما يمكن القول إنه لم يستقر إلا فى المرحلة الزراعية حيث أصبح إله الجماعة هو نفس سيد الأرض وواهب كل ما بها من طيبات. وبلوغ هذه المرحلة، فإن الشياطين والأرواح الخبيثة - التى لاتربطها بجيرانها من البشر صلات ثابتة - إما طردت الى الخرائب والأماكن المهجورة أو تراجعت مكانتها لتصبح كائنات تابعة لا يحسب لها حساب إلا فى الغيبيات الفردية الخاصة دون أن تكون لها صلة بالديانة العامة. وفى داخل المنطقة التى تتردد عليها جماعة من البشر كان إله الجماعة أسمى مكانة؛ وكل ظاهرة تبدو خارقة للمألوف كانت تعزى اليه وتعتبر رمزا على قدرته أو على قدرة رسله وكهانه وبالتالي كان كل مكان له سماته الخارقة للمألوف لا يعد مقرا للأرواح المجهولة، بل موضعاً مقدسا للإله المعروف. وهذا هو الرأى الذى شاع بين العبرانيين القدماء والذى ساد بالطبع أيضا بين جيرانهم الكنعانيين. وحتى هذه

المرحلة لم يكن من الصعب متابعة العملية التي تشمل كل هذا. ومن النتائج الواضحة أن القوى التي كانت تسكن منطقة يعيش فيها البشر لابد أن تكون قوى خيرة. لكن ليس من السهل أن نعرف كيف تحولت الفكرة الغامضة عن الجيران الخارقين للمألوف والخيرين الى المفهوم الدقيق عن إله محلي محدد، أو كيف تأتى للقوة المحلية أن تقرن بالإله القبلى للجماعة. فالإله القبلى كما رأينا من قبل له صلات محددة وثابتة تماما بأتباعه، وهى صلات من نوع يختلف تماما عن الصلات المحلية التى كنا نتحدث عنها لتونا؛ فهو ليس مجرد جار طيب لهم، بل هو من أقاربهم وهو أب لجنسهم (ولو فى بعض الحالات على الأقل). إذن كيف يتأتى لأبى جنس من البشر أن يقرن بكيان خارق للمألوف يسكن موضعا معيناً ويتجلى فيه بمظاهر مرئية أو بدليل آخر على قدرته يرضى العقل الساذج؟ إن لهذا الاقتران أهمية هائلة، فهو يؤدى الى تحالف دائم بين الإنسان وأجزاء من الطبيعة لاتخضع لسلطانه وسيطرته وبالتالي ترفع مكانته فى الكون وتطلق يده فى حدود معينة من الشعور المدمر بالضياح والخوف الغامض من القوى للجبهولة التى تحاصره من كل جانب. وما كان لخطوة بهذا الحجم على طريق تحرير الإنسان من عبوديته لما حوله من مظاهر الطبيعة أن تحدث بسهولة ولا يمكن تفسيرها بمنهج جاهز سلفاً. فهى مشكلة لاثمل بطريقة مرتجلة، بل ينبغى أن تؤخذ فى الاعتبار مع تقدمنا فى دراستنا.

على أية حال، هناك شئ واحد ينبغى إدراكه. فقد رأينا أنه من خلال الإله المحلى الذى تربطه صلات ثابتة بجنس البشر من ناحية وبمجال محدد من

مجالات الطبيعة من ناحية أخرى يدخل الأتباع فى تحالف ثابت ودائم مع أجزاء من بيئته المادية غير خاضعة لإرادته وسيطرته. لكن نفس الشيء يحدث على نطاق أضيق قليلا فى المراحل الأولى من المجتمع الهمجى وبطريقة لا تشمل أى إيمان بإله فرد للنوع من خلال الطوطمية. ففى المرحلة الطوطمية من تطور المجتمع، كانت كل عشيرة من الهمج تعتقد بأنها قريبة الصلة ماديا ببعض أنواع مكونات الطبيعة الحية أو الجامدة، وينوع من أنواع الحيوانات فى الغالب. وكان كل حيوان من هذا النوع كان ينظر اليه باعتباره أخا ويلقى نفس مايلقاه الفرد من أفراد العشيرة، وكان يعتقد أنه يمد أقرباءه من البشر بخدمات خيرة عديدة^{٦٢}. وأهمية هذا التحالف الدائم القائم على رباط القرابة بمجموعة كاملة من كائنات الطبيعة خارج إطار البشرية لاتقاس بمعرفتنا عن أى الحيوانات يصلح وأياها لا يصلح. فكما أن طبيعتها معروفة بصورة منقوصة، كان الخيال الهمجى يضاف عليها كل السمات المعجزة؛ ومن الواضح أن قدراتها تختلف عن قدرات الإنسان، ويفترض أنها يمكن أن تفعل الكثير من الأشياء التى تخرج عن نطاق قدرته. والحقيقة أنها وهبت قدرات خارقة للمألوف من النوع الذى كانت الوثنية تنسبه للآلهة - منها مثالا القدرة على التنبؤ بالغيب وشفاء الأمراض وما الى ذلك.

إن أصل الطوطمية يعد مشكلة لاتقل صعوبة عن مشكلة أصل الآلهة المحلية. إلا أنهما مشكلتان غير مستقلتين؛ فما يحتاج الى تفسير فى كلتا الحالتين هو تحرير مجتمع من البشر من الخوف من بعض مظاهر الطبيعة من خلال إقرار مفهوم التحالف والانتماء المادى بينهما. وإنه لمن الصعب أن

نفترض أن مفهومنا على هذه الدرجة من التمييز وله وجود في كل مكان من العالم ويتخذ عند الأجناس البدائية هيئة الطوطم بصورة ثابتة يرجع إلى أصل متميز ومستقل عند الأجناس التي لانعرفها إلا في حالة من تطور المجتمع أسمى من الهمجية. ولعل الإيمان بآلهة الطبيعة المحليين الذين هم أيضا آلهة عشائريون لم يتطور مباشرة عن طوطمية أقدم، ولكن ما من شك في أنه قد تطور عن أفكار أو عن أعراف اتخذت من الطوطمية أداة للتعبير عنها، ومن ثم، لا بد أن يعزى إلى أشد مراحل تطور المجتمع بدائية. ومن المهم أن نضع هذا في اعتبارنا ولو أننا ينبغي أن نحذر تفسير الثوابت الدينية البدائية من خلال مفاهيم تنتمي إلى مرحلة متقدمة نسبيا من الفكر الإنساني. إلا أن مقارنة الطوطمية يمكن أن تؤدي ما هو أكثر من هذه الخدمة السلبية لبحثنا، فهي تجذب انتباهنا إلى بعض عادات الفكر الموهل في القدم بما يلقي الضوء على عدة نقاط في مفهوم الأقداس المحلية.

وللبشر في نظام الطوطمية صلات لا بقوى الطبيعة الفردية، كالألهة مثلا، بل ببعض شرائع العناصر الطبيعية. والفكرة أن الطبيعة كالبشر، تنقسم إلى مجموعات أو مجتمعات من الأشياء تشبه جماعات المجتمع البشري أو عشائره. وبما أن تشبيه الحياة ككل بالحياة البشرية أمر تصوري يهدف إلى اختراق كل عناصر الكون، فإن تطبيق هذه الفكرة قد يمتد ليشمل الكائنات الحية وكذلك الجمادات. إلا أن إحصاءات الطوطمية تبين أن العناصر الطبيعية التي كانت شغل العقلية البدائية الشاغل هي مختلف فصائل المملكة الحيوانية. فكانت تربطها بها خاصة علاقات ثابتة من القربى والعداء وتركزت فيها آمالها

ومخاوفها وعاداتها الغريبة. وبوضع هذه الحقائق نصب أعيننا علينا أن نعود للحظة الى الجن عند العرب. فقد ناقشنا من قبل فارقا واحدا بين الآلهة والجن؛ وهى أن للآلهة أتباع أما الجن فليس لهم أتباع. إلا أن هناك فارقا آخر يفرض نفسه على انتباهنا؛ فالآلهة تنسم بالفردية، أما الجن فليست لهم هذه السمة. ففي ألف ليلة وليلة، نجد للجن أسماء فردية وشخصيات متميزة، أما فى الأساطير القديمة فالجن الذى قد يظهر لأحد الناس لم تعد له شخصية مستفردة تزيد عن حيوان^{٦٣}. فما هو إلا واحد من مجموعة من الكائنات لا يتميز أحد أفرادها عن الآخر بالنسبة للإنسان وتشكل أمة أو عشيرة من الكائنات فوق البشرية^{٦٤} تسكن منطقة ما وتوحد بينها صلات القربى ومبدأ الشار بحيث أن العشيرة بأسرها تتكاتف معا فى الدفاع عن مواطنها ضد الدخلاء أو فى الشار من البشر إذا ما أصاب أحد أفرادها ضرر منهم^{٦٥}. وهذا المفهوم عن مجتمعات الجن يتطابق تماما مع مفهوم البدائي عن خلق الحيوان. فكل فصيلة من فصائل الحيوان تعتبر عشيرة منظمة توحد بينها روابط الدم ومبدأ الشار، وهى بذلك تمثل جبهة متحدة فى مواجهة عدوان البشر على أحد أفرادها. وهذا التكاتف بين كل أفراد النوع وليس قوة الجن أو الحيوان بمفرده هو الذى يضى على هذه الكائنات كل هذا الخوف فى الخرافات العربية عن الجن والخرافات البدائية عن الحيوان. وهناك أوجه تشابه مذهلة بين عائلات الجن فى الجزيرة العربية وعائلات الحيوان عند البدائيين، لكنها لاتعالج الموضوع معالجة كلية. وقد رأينا أن الجن يطهرون للبشر عادة فى هيئة حيوان ولو أنهم يستطيعون الظهور أيضا فى شكل بشر. إلا أن هذه السمة الأخيرة لم تكن تمثل فارقا جوهريا بينهم وبين الحيوانات

العادية عند العرب الذين كانوا يؤمنون بأن هناك قبائل كاملة من البشر لديها القدرة على اتخاذ هيئة الحيوان. ويبدو بصورة عامة أن القدرات الخارقة لدى الجان لا تختلف عن تلك التي كان البدائيون ينسبونها للضواري في المرحلة الطوطمية. فهم يظهرون ويختفون في غموض وترتبط بهم أصوات وتحذيرات غير مألوفة تنبئ بالمرض أو بالموت، وهذه هي نفس السمات التي تنسب للحيوانات الطوطمية؛ ويدخلون أحيانا في علاقات ودية مع البشر بل يتزوجونهم أيضا، وهو نفس ما تفعله الحيوانات في أساطير البدائيين؛ و «المجنون» هو من يتلبسه جان، وهناك مئة مثال لروح حيوان تتلبس الإنسان^{٦٦}. والحكايات التي تروى عن الجان وردت إلينا من حقبة كان العرب فيها قد تجاوزوا مرحلة البدائية الصرفة وإضفاء الصفات الشيطانية على معظم الحيوانات؛ وحين يكرر رواتنا حكاياتهم عن الحيوانات التي وهبت القدرة على الكلام أو بعض القدرات الخارقة، فإنهم يفترضون أنها ليست حيوانات عادية، بل تنتمي لنوع خاص من الكائنات. إلا أن الحكايات نفسها تشبه ما يرويه البدائيون عن الحيوانات الحقيقية؛ فالتأثر بين بنى سهم وبنى طوى ما هو إلا حرب بين البشر وكل الزواحف التي لها في العهد القديم اسم يجمع بينها جميعا^{٦٧} وتعتبر فصيلة أو عشيرة واحدة؛ ولم يكن «أعنى وحوش الجن» الذي ذبحه تأبط شرا ذات ليلة وتأبطه إلى داره إلا حيوانا خرافيا^{٦٨}. والشكل النمطي للجن يبدو دائما من نوعية ما من الحيوانات الدنيا أو مزيجا وحشيا من أشكال الحيوانات كما يتضح في حقبة لاحقة من وصف الأنواع الأربعمئة والعشرين التي اقتادها سليمان^{٦٩}. أما إضفاء هيئة البشر على مخلوقات عاقلة وناطقة

فكان أمراً متوقعا مع تجاوز البشر لمرحلة الهمجية، وكما تحولت الآلهة الحيوانية إلى آلهة بشرية تصوّر وهي تمتطى ظهور الحيوانات أو ترتبط بهم، بدأ تصور الجن في صورة تشبه البشر، والحيوانات الخارقة للطبيعة في المفهوم الأصلي تشبه الحيوانات التي يمتطونها^{٧٠}. وكانت الحيوانات الوحيدة التي تقترب بالجن هي الأفاعي وغيرها من الزواحف المؤذية. ولبعض أقوال النبي تأثير على هذا التحديد، إلا أنه من الطبيعي أن تحتفظ هذه المخلوقات التي يرهبها البشر في كل مكان والتي لا تزال تسكن في المناطق التي يسكنها البشر بعد أن طردت الوحوش إلى الصحراء بنفس سماتها الخارقة^{٧١}.

يتضح من ذلك أن الجن وكثيرا من الحيوانات ترتبط ببعضها البعض ارتباطا وثيقا حتى في الحكايات الحديثة، في حين أنهم كانوا يعرفون كل على حدة في الأساطير القديمة، كما أنه ليس هناك مما يروى عن الجن مالم يروه البدائيون عن الحيوان. وفي ظل ظروف كهذه، فلا شك أن الجن بكل ما لهم من قوى غامضة ليسوا إلا صورا من فصائل الحيوان أضفيت عليها سمات خارقة لا تنبت عن المفهوم البدائي للطبيعة الحية. ولو تحالف نوع من الجن مع قبيلة من البشر لما أمكن تمييزهم عن نوع من الطوطم، وبدلا من اعتبار الجن آلهة بلا أتباع، يمكن لنا زيادة في الدقة أن نعتبرهم طواطم بلا أقارب من البشر. وهذه النظرة إلى طبيعة الجن تعيننا على فهم المبدأ الذي اعتبرت بعض المواضع في ضوئه سكنا لهم. فكل صوت غريب في الصحراء العربية يؤخذ بداهة على أنه رطانة الجن، وكل منظر غريب يؤخذ على أنه شبح شيطان. ولكن بما أن بعض المواضع عرفت بأنها أماكن مسكونة، فلا بد لنا بالضرورة أن نفترض أن المناظر

والأصوات التى كان ينظر اليها نظرة خارقة للمألوف كانت تكرر هناك بدرجة أكبر من أى مكان آخر. فمجرد الوهم قد يبقى على السمعة الغيبية لموضع من المواضع حية، أما الخيال الجامع عند البدائيين فلا بد أن كانت له فى الأصل صلة بالواقع. كما أن المشاهد والأصوات الليلية التى تفرغ من يمر بمناطق مسكونة وحكايات الصيادين الذين يصعدون جبلا سئ السمعة ويتلهمهم الغول تشير الى مواضع مسكونة باعتبارها أماكن ترتادها الوحوش الشريرة ليلا. وإذا كان الجن يتردد على الخرابات والمناطق المهجورة بصفة عامة، فإن مقارهم هى نفس تلك المواضع التى تزدهم بالوحوش - وهى ليست القفار التى تنعدم فيها الحياة، بل المناطق والمعابر الجبلية وحول الأشجار والمروج، وخاصة المواضع التى تزدهم بالأشجار فى المناطق الرطبة بقيعان الوديان^{٧٢}.

وهذه فى الحقيقة هى الأماكن التى تتركز فيها الحياة العفوية للطبيعة بكل مراحلها، ويكون من المحتم أن يدرك الإنسان فيها وجود قوى إلهية أو على الأقل فوق بشرية. إلا أن تفسيرا على هذه الدرجة من التعميم لا يعد تفسيرا على الإطلاق. فلم يكن الدين البدائي فلسفة عن وحدة الوجود، كما لم تكن الآلهة البدائية تعبيرات غامضة عن مبدأ الحياة فى الطبيعة. وما ينبغى لنا أن نفسره هو أن المواضع التى تكون فيها حياة الطبيعة فى أغزر حالاتها - أو بالأحرى بعضها - كانت تبدو فى عيون الإنسان السامى البدائي كمقار لا للقوى الإلهية المجردة، بل لكائنات واقعية وحقيقية تماما بنفس السمات الفردية التى كانت للجن وأن هذا الاعتقاد لم يكن يستند الى مجرد انطباعات عامة، بل كانت تدعمه الإشارة الى وجود أشباح شيطانية. والحديث الغامض المعتاد عن

الشعور الغريزي بوجود إله وراء مظاهر الحياة الطبيعية لا يقربنا الى فهم هذه المعتقدات، ولكن مما يساعد على ذلك أن نذكر أن مواضع الخصوبة الطبيعية التي لم تطأها قدم إنسان هي المواضع المفضلة لسكنى الوحوش، وأن كل البدائيين كانوا يضيفون على الوحوش وسائر الحيوانات نفس السمات الخارقة التي كان العرب يضيفونها على الجن، وأن العرب يتحدثون عن منطقة بكّار باعتبارها موضعاً مسكوناً بالعفاريت بنفس التأكيد الذي يتحدثون به عن الشرى وسباعها الشهيرة.

وإذا كانت أشد سمات الجن تميزاً مستقاة من الحيوان، فلا بد من أن نضع في اعتبارنا أن المخيلة البدائية التي تضيف قدرات خارقة على كل عناصر الطبيعة الحية توسع نطاق الطبيعة الحية بصورة مطلقة لاتخضع لأية قيود. فالطواطم قد تؤخذ من الأشجار التي كان يعتقد أنها يمكن أن تفعل لأتباعها كل مايمكن للحيوان الطوطم أن يفعله. والحقيقة أن اعتبار الأشجار كائنات حية لها مشاعر وأحاسيس وروح كان من المسائل التي نوقشت حتى عند فلاسفة اليونان الأوائل بناء على شواهد منها حركة الأشجار حين تتعرض للرياح ومرونة جذوعها وأفرعها^{٧٣}. وهكذا فإن السمات الخارقة للأدغال والمواضع التي يكثر فيها الشجر قد تجد مايفسرهما في حقيقة أن هذه الأماكن هي الأماكن المفضلة للوحوش، في حين أن الربط بين بعض أنواع الجن والشجر يعتبر أساسياً في كثير من الحالات حيث تعد الأشجار نفسها كائنات شيطانية حية. ففي حضرموت لا يزال هناك اعتقاد بخطورة لمس شجرة الفرقد (السنط)، لأن الروح التي تسكن ثمارها تنأثر لما يصيبها من ضرر^{٧٤}. ونجد نفس هذه الفكرة في

حكاية حرب بن أمية ومرداس بن أبي عامر الشخصيتين التاريخيتين اللتين عاشتا قبيل ظهور الإسلام. فحين أضرم هذان الرجلان النار في دغل مهجور تتشابك فيه الأشجار بهدف استزراعهم، طارت العفاريت التي تسكن المكان وهي تطلق أنات حزينة في هيئة أفاعى بيضاء، ومات الدخيلان بعد ذلك بقليل. ويقال إن الجن قتلوهما «لأنهما أضرمنا النار في مسكنهم»^{٧٥}. والأرواح هاهنا تتخذ هيئة الأفاعى حين تهجر مواطنها الطبيعية، كما أن جن العُشُر وحماطة في الحكايات الإسلامية هي أفاعٍ تتردد على الأشجار من هذه الفضائل. إلا أن الحياة والقوى الحارقة للمألوف موطنها الأول هو الأشجار التي تعتبر كائنات حية بل عاقلة أيضا. ويقال إن مسلم بن عقبة سمع في منامه صوت شجرة الفرقد يأمره بقيادة جيش يزيد وشن حملة على المدينة^{٧٦}. كما أن قيمة الصمغ الذي تفرزه شجرة السنط في عمل التمايم مرتبط بفكرة أنه كتلة من دم الحيض، أي أن الشجرة امرأة^{٧٧}. وهناك خرافات عبرانية قديمة عن أشجار تتكلم وتفضل مايفعله البشر^{٧٨}، وهي خرافات ترجع في أصلها إلى تجسيد فصائل النبات عند الإنسان البدائي.

يمكن القول إذن إن الساميين القدماء كانوا يرون شيئا خارقا للمألوف في كل مكان تتجلى فيه الحياة بصورة عفوية واضحة. إلا أن هذه حقيقة منقوصة؛ وتتمنها أن الخارق للمألوف كان يُنظر إليه بمفهوم بدائي تماما وكان يرتبط بالحياة شبه البشرية التي كانت تعزى إلى مختلف فصائل الحيوان أو النبات، أو الجماد. كانت بعض مظاهر الطبيعة غير العضوية الجامدة توحى للعقلية البدائية بفكرة القوة الحية ووجود عنصر حي. فإذا أخذنا مثالا بسيطا، نجد أن العرب في

الحقبة الوسيطة كانوا يربطون بين طبقة من طبقات المغاريت والعواصف الرملية وكانوا يطلقون اسم 'زوابع' على هذه المظاهر عامة وعلى الجبن الذين يصاحبونها أو يثيرونها^{٧٩}. والأهم من ذلك انتشار الاعتقاد بأن النجوم تتحرك لأنها حية وهو ما كان يشكل أساس عبادة الساميين وغيرهم من الشعوب القديمة للكواكب والمجموعات النجمية. كما كانت المظاهر البركانية تؤخذ على أنها من مظاهر الحياة الغيبية، وهو ما تجده في أساطير تايفويوس الإغريقية وفي أسطورة فوهة بركان برهوت بحضر موت والتي يعتقد أن الهدير الصادر منها هو أنات الأرواح الشاردة^{٨٠}؛ وربما لجدها في أسطورة «حريق اليمن» بوادي ضرّوان حيث يقال إنه كان في العصور الوثنية عذاباً ينزل بالعصاة دون الأبرياء^{٨١}؛ والأبخرة السامة التي تتصاعد من شقوق في أرضه يعتقد أن لها تأثيرات روحية قوية^{٨٢}. إلا أن الظواهر البعيدة كحركة النجوم وبعض الظواهر الاستثنائية كالبراكين كانت تؤثر على مخيلة البدائي بدرجة أقل من تأثير الأشياء الدنيوية والمعتادة التي لا تقل غموضاً في نظره وتمس حياته العادية بصورة مباشرة. ومن الخطأ أن نفترض أن الأشياء البعيدة والاستثنائية هي التي كانت تشكل مفاهيم الإنسان البدائي عن خوارق الطبيعة؛ بل كان يفسر البعيد بالقريب، وكان يرى الأجرام السماوية مثلاً وكأنها بشر أو حيوانات أو كالكائنات الحية على الأرض^{٨٣}. ومن بين كل الجمادات كان للماء الجاري (أو 'الحى' كما يقول العبرانيون) أشدّ التداعيات الغيبية تميزاً عند الساميين. ففي واحد من أقدم نصوص الشعر العبراني^{٨٤} يخاطب النبع على أنه كائن حي؛ وكانت الآبار المقدسة من أقدم المقدسات عند كل الساميين وكانت تعزى إليها

قدرات نبوتية ونوع من الإرادة تقبل به القرابين أو ترفضها. وكانت هذه الغيبيات بالطبع تتخذ في الغالب هيئة اعتقاد بأن عين الماء المقدسة تسكنها الكائنات التي تخرج منها من آن لآخر في هيئة بشرية أو حيوانية، إلا أن الفكرة الجوهرية هي أن الماء نفسه هو الكيان الحى لروح حية وليست مجرد كائن ميت^{٨٥}.

وإذا تحولنا الآن عن مواطن العفاريث الى الأقداس وهي الأماكن التي تقطنها القوى المعروفة والخيرة التي تربطها بالبشر صلات ثابتة، نجد أن بيوت الآلهة في سماتها المادية تشبه بيوت الجن - الجبال والأجامى والأراضى الخصبة المجاورة لعين ماء أو جدول وأحيانا المواضع التي تتميز بوجود شجرة وحيدة الى جوارها. وبتعدى الإنسان التدريجي على الحياة البرية وبإدخاله لهذه المناطق ضمن نطاق حياته اليومية، فقدت هذه المناطق رهبتها لكنها لم تفقد تداعياتها الغيبية، واتخذت الآلهة الخيرة مكان الأرواح الشريرة. والنتيجة المترتبة على ذلك واضحة. فالسمات المادية التي كان يعتقد أنها تميز موصعا ما من المواضع المقدسة لا يفسرها الحدس القائم على النوعية الأكثر تطورا من الوثنية، بل لابد من النظر اليها على اعتبار أنها مأخوذة من العقائد البدائية التي آمن بها الإنسان البدائي. ولم تكن طبيعة الإله تحدد موضع قدسه، بل على العكس، كان لسمات قدسه نصيب واف في تحديد تطور الأفكار الخاصة بمهام الإله. أما كيف كان ذلك، فقد عرفناه في مفهوم البعليليم المحليين. فكانت للخصوبة العفوية للأراضى السبخة تداعيات غيبية بالفعل حين لم يكن هناك فكرة عن تطويعها لخدمة الإنسان باستزراعها، وحين كانت قيعان الوديان الخصبة مواضع يتجنبها

الإنسان برهبة غير عادية باعتبارها مواطن لأعداء طبيعيين يخشى بأسهم. أم كيف تم كسر حاجز الرهبة لأول مرة وكيف تحولت بعض الأرواح المعادية الى قوى خيرة ودودة لأول مرة فهو أمر غير ممكن لنا؛ كل ما يمكننا قوله هو أن هذا التحول تم بالفعل من خلال الطوطمية في أشد المجتمعات بدائية وأنه ليست هناك مرحلة من مراحل تطور المجتمع البشرى إلا وكانت هناك جماعة من البشر تدعى ارتباطها بصلة دم أو تحالف مع مجموعة أو فصيل من قوى الطبيعة الحية. إلا أننا إذا سلمنا جدلاً بهذه الخطوة الحاسمة، فإن التطور التالى لصلة الآلهة بالأرض يلى ذلك بشئ من الضرورة المعنوية، فيسير تحول القوى الغيبية الغامضة التى تسكن فى مناطق الحياة الطبيعية البكر الى البعليم الزراعيين الخيرين سادة الأرض ومائتها، الذين يهبون الحياة والنماء لكل من يسكنها، جنب الى جنب مع تطور الزراعة وقوانين المجتمع الزراعى.

وأحاول أن أعرض لهذه المسألة بطريقة لا نلزمنا بافتراض أن القوى الخيرة عند الساميين كانت فى الأصل طواطم، أى أن صلات القربى التى تربط بعض جماعات البشر ببعض قوى الطبيعة قامت قبل توقف ارتباط هذه القوى مباشرة ببعض فصائل النبات والحيوان. ولكن إن صح تحليلى لطبيعة الجن فليس من الممكن أن نتفادى الاستنتاج القائل بأن الساميين مروا بمرحلة طوطمية إلا بافتراض أنهم كانوا استثناء من القاعدة الكونية، وأن البشر حتى أشدهم بدائية كان لهم أعداء وحلفاء دائمون (وهو ما كان فى هذه المرحلة المبكرة من تطور المجتمعات يعنى أقرباء بالضرورة) من بين الأنواع غير البشرية أو فوق البشرية الحية التى تسكن الكون. وهذا افتراض يبلغ من الترف حدا يصعب معه أن

يعتنقه أحد. ومن ناحية أخرى، يمكن القول بشئ من التأكيد إن الطوطمية لو وجدت أصلا فقد اختفت مع خروج الساميين من مرحلة البدائية، وإن ديانة هذا الجنس البشرى فى مراحلها العليا ربما كانت تقوم على قواعد مستقلة. أما مدى قبول هذه الفرضية أو رفضها فلا بد أن يتحدد بعد دراسة متأنية للوثنية العليا. فإذا كانت شعائرها وأعرافها ومعتقداتها مستقلة بالفعل عن الأفكار البدائية وعن المفهوم البدائى الخالص عن الطبيعة التى لاتزيد الطوطمية فيها عن مجرد جانب واحد، فإن هذه الفرضية تكتسب شرعيتها؛ إلا أنها لا تكتسب أى قدر من الشرعية إذا تعرضت الوثنية العليا نفسها للاختراق من كل جوانبها بالمفاهيم البدائية، وإذا كانت طقوسها وثوابتها على اتصال وثيق بالطقوس والثوابت من النوع الطوطمى. ونرى من جانبنا أن الحالة الأخيرة تتضح بصورة جلية مع تقدم بحثنا لظاهرة الديانة السامية؛ وقد قطعنا حتى الآن شوطا هاما نحو التدليل على ذلك حين وجدنا أن أقداس العالم السامى تتطابق فى طابعها المادى مع مواطن الجن، حتى أن الآلهة يجب أن ينظر اليها على أنها تحمل محل الأرواح النباتية والحيوانية فيما يتعلق بتداعياتهم المحلية^{٨٦}. وإذا كان الأمر كذلك فلامفر من أن نستنتج أن بعض الآلهة السامية كانت من أصل طوطمى، وقد نتوقع أن نجد أكثر بقايا هذا الأصل تميزا فى أقدم الأقداس. ولكن ليس لنا أن نفترض أن كل إله محلى كانت له تداعيات محلية، ذلك أن الآلهة الجدد والأقداس الجديدة ربما كانت تظهر فى مرحلة من تطور الإنسان لاحقة على تلك التى تتميز بالطوطمية. وحتى المواضع المقدسة التى كان لها ارتباط قديم بالأرواح ربما أصبحت تعتبر فى كثير من الحالات مقرا للقوى الخيرة ومواضع مناسبة لعبادتها

بعد أن توقفت عملية الربط المباشر بينها وبين فصائل النبات والحيوان واكتسبت أشكالاً شبيهة بشرية كحوريات (nymph) الإغريق وآلهتهم الشهوانية (satyr). وإذا قلنا إن ظواهر الديانة السامية تعود بنا إلى الطوطمية فهذا شيء، أما إذا قلنا إنها يمكن تفسيرها بالطوطمية فهذا شيء آخر.

هو أمش

^١الأوديسا، ١٨/١٦٣ sq؛ Preller Robert, i. 79

²Doughty, *Travels in Arabia*, i. 17; وانظر ابن دريد، ص ٣٢٩، ١/٢٠. وكانت هناك في الجزيرة العربية أحجار وصخور يعتقد أنها كانت بشرا ممسوخين، ومن النساء بصورة خاصة. وهناك أمثلة على ذلك في:

Dozy, *Israeliten te Mekka*, p. 201.

^٣الدميري، ٢، ص ٨٧. وهناك حديث مماثل عن الفئران ورد لدى الدميري، ٢، ٢١٨.

Doughty, i. 326

⁴De valle Hadramaut (Bonn 1866), p. 19 sq.

ه نفس المصدر ٢٠ وانظر ابن مجاور في 142.Sprenger, Post-routen,

انظر 142 Kinship, p. 142 حيث وردت شواهد أخرى على ذلك.

⁷Apollodorus, iii. 14. 3; Servius on Aen v. 72.

⁸Menant, *Glyptique Orientale*, vol. i.

^٩يشير بيروسس (Fr. Hist. Gr. ii. 497) إلى الصور الموجودة على معبد بعل وتصور أشكال الوحوش الخرافية الغريبة التي عاشت في عصر الفوضى. إلا أن الانتشار الغريب لهذه الأشكال في أدم النفائس يدل على أن الفوضى المعنية هامت ما هي إلا الخيال الفوضوي لدى الإنسان في العصور الأولى.

١٠ هوشع، ٣/٩؛ Reland, *Palaestina*, vol. i. p. 16 sqq.

ميخا، إصحاح ٥ حيث نجد أن Schrader, KAT. 2nd ed. p. 35 sqq.¹¹
 "أرض آشور" تقف بموازاة "أرض نمروث". ونمرود هو أحد الآلهة. انظر مقالة عنه في الموسوعة
 البريطانية، الطبعة التاسعة، وانظر Wellhausen, *Hexateuch* (2nd ed. 1889), p. 308 sqq.

١٢ الملوك الثاني، ٣٣/١٨ وما بعدها.

١٣ يقول العبرانيون "ملك آشور"، عيدوم، آرام (سوريا)، الخ. إلا أن هذه أسماء شعوب، أما
 البلاد فكانت تسمى "أرض آشور"، الخ. فالاسم المحلي للملك من الملوك تستمد من مقر حكمه
 أو عرشه. وهكذا فإن ملك بني إسرائيل هو ملك السامرة (الملوك الأول، ١/٢١)، وسيحون
 ملك العموريين هو ملك حشبون (الثنية، ٦/٣)، وحيرام الذي تسميه التوراة ملك صور يظهر
 على أقدم النقوش الفينيقية (رقم ٥) باسم ملك الصيدونيين، أي الفينيقيين (الملوك الأول،
 ٣١/١٦)، ونبوخذ نصر هو ملك بابل، وهكذا. والاستثناء الوحيد لهذه القاعدة في العبرية
 القديمة هو في اعتقادي "عوج" ملك باشان (الثنية، ٤/١؛ الملوك الأول، ١٩/٤) وهو شخصية
 أسطورية، أو أحد آلهة المنطقة القديمة.

١٤ الملوك الثاني، ٢٤/١٧ وما بعدها.

١٥ صموئيل، ١٩/٢٦؛ هوشع، ٤/٩.

١٦ عاموس، ١٧/٧؛ يشوع، ١٩/٢٢.

١٧ وهو المعنى الغالب في العهد القديم وكذلك في الفينيقية. ونستخدم كلمة "بعلت" بمعنى
 "مواطنة حرة".

¹⁸Sctade in ZATW. 1886, p. 303.

¹⁹CIS. Nos. 1, 122.

²⁰CIS. No. 5.

٢١ القضية، ٣/٣ حيث ترد الإشارة إلى هذا الجبل باسم بعل جبل حرمون. وكلمة "حرمون"
 تعني "مكان مقدس". وفي التوراة نجد أن كلمات من قبيل "بعل يشور" أو "بعل ميشور" تعد

اختصاراً لعبارة 'بيت بعل بيثور' (معبد بعل إله جبل بيثور).

٢٢ لذا نقرأ في النقوش الحميرية عن إلهات الشمس في حالة الجمع (منها إششماسمو). CIS. pt. iv. No. 46 (كما نجد في كنعان جمعا للبعليم المحلية. وترد صيغ خاصة لكلمة بعل pt. iv. No. 46 ولا يتم تعريفها باسم مكان أو منطقة، بل بإضافتها إلى اسم شيء مقدس مثل 'بعل تمار' (سيد النخيل) وهو سالم يصل إلينا إلا في صورة اسم بلدة، القضية ٣٣/٢٠. وكذلك 'بعل حمّان' الذي ورد في نقش تانيث القرطاجي وربما يعني 'سيد عمود الشمس'؛ ولكن ننظر إلى اسم 'إيل حمّان' (إله منطقة حمّان CIS. No. 8 ونقش معصوب)؛ انظر G. Hoffmann في باكاديمية جوتنجن، ج ٣٦ (٤ مايو ١٨٨٩). و 'بعل زيوب' هو Abhandlungen صاحب الذباب' وليس Baal Mvia (إله الذباب). وفي حالتين أو ثلاث نجد لقب بعل مقترنا باسم أحد الآلهة؛ فيرد 'بعل زيفون' كاسم مكان على حدود مصر، وهناك إله يسمى 'زيفون' (CIS. Nos. 108, 265). كما أن المنصر الثاني من 'بعل جاد' وهو اسم بلدة عند سفح جبل حرمون هو اسم إله سامي قديم. ولا أعرف التفسير النحوي لهذه الصيغ. ومن الصيغ الغريبة الأخرى 'بعل بريث' ومعناه بالعبرية 'صاحب العهد' أي 'حليف العهد'، لكنه قد يدل في هذا الموضع على بعل الذي يرأس المعهود أو بالأحرى يرأس الذي تعهد به بنو إسرائيل للكنعانيين بالمدينة. وهناك أيضا 'بعل مركود' (قرب بيروت) ورد في النقوش (Wadd. Nos. 1855, 1865; Ganneau, *Rec. d'Arch. Or.* i. 95, 103). ويفترض أن الصيغة السامية هي 'بعل مركاد' (سيد الرقص) أي من يعزى إليه الرقص كأحد طقوس العبادة؛ الأمثال، ٢٧/٣. وفي عصور لاحقة أصبح بعل من أسماء الأعلام، خاصة فيما يتصل بمقيدة بعل البابلي، ودخل في تراكيب من نوع جديد مثل أجليعمل ومَلْخِعمل بتدمر. ويندرج اسم بعل شاميم (سيد السماء) ضمن طبقة الألقاب المأخوذة من طبيعة المنطقة التي يقيم بها الإله أو يفرض سيادته عليها. وهناك تفسيرات غير مقنعة لكل من بعل مرفا (CIS. No. 41) و'بعلت هاحدبرث' (CIS. No. 177). وفي نقش بانامو بزنجيرلي، ٢٢/١، نجد 'بعل بيت' التي لاتعني 'راعي الأسيرة الملكية' كما يقول ساخاو (Sachau)، بل تساوي 'ركب إيل' أي بعل المعبد أو ربما بعل المدينة المقدسة. وبصورة عامة ليس هناك في هذه

الصيغ الغربية مايدحض الاستنتاج بأن بعل لقب لأى إله بوصفه ساكن المكان أو صاحبه.
٢٣ أى ملك لقبيلة من القبائل، فالقبائل شديدة الغيرة تجاه التعدى على أراضيها. ولكن بما أننا نتعامل فى هذا الموضع مع الحقوق الشخصية لبعل فى نطاق منطقته، فللمجال للحديث عن الحقوق بين القبائل.

٢٤ تنص الشريعة الإسلامية على أن الأرض التى لم يتم استزراعها أو إعمارها بالبيوت تتحول الى ملكية خاصة عن طريق "إحيائها". انظر النواوى، المنهاج، نشره ابن بيرج، ٢، ١٧١. ويتفق هذا مع ما كان معمولاً به قبل الإسلام. انظر Wellhausen,

Heidenthum, p. 105.

٢٥ هوشع، ٨/١؛ ١٥/٩ مقارنة بـ ٣/٩.

٢٦ هوشع، ٨/٢ ومابعدها.

٢٧ انظر كتاب الخراج لأبى يوسف يعقوب، القاهرة، ١٣٠٢ هـ ص ٣٧.

٢٨ انظر ملحوظات ديلمان (Dillmann) فى تعليقه على سفر التكوين، ١/٦-٨.

٢٩ ابن سعد، رقم ٨٠. يشير لمهاوون هاهنا الى الزراعة، إلا أنه حين يترجم 'جنبنا' (نخيلنا)

يتخلى عن التفسير التقليدى (انظر Lane).

٣٠ ويطلق على مثل هذا التخيل والأراضى التى تنتجها اسم 'عذى' جمع 'أعذى'؛ ويسمى ثمرها 'سَح' أو 'كَسَب'؛ انظر شرح الأزهري لمختلف أنواع التخيل فى لسان العرب، مادة 'بعل'. وفى التراث حيث يفرض العشر على المحاصيل التى يسقيها المطر، نجد أن العذى يحظى بشئ من الاهتمام؛ فيورد ابن سعد أن النبى لم يفرض العشر على المحاصيل غير المستقرة كالقثاء الذى ينمو على المطر. وحدث أن اخترقت عام ١٨٨٠ سهلاً مقفراً ذا تربة ثقيلة يبعد عن مكة بضع أميال الى الجنوب الغربى، وعلمت أن هذه القفار تغطيها القرعيات إذا هطلت الأمطار.

٣١ الأصمعى والأزهري فى اللسان، مادة 'بعل'. وتقدم هذه المقالة والمادة التى وردت فى معجم دى غويجه (De Goeje) فى كتابه عن 'البلاذرى' كل الشواهد تقريباً. انظر ابن سعد (رقم ١١٩ مقارنة برقم ٧٣) وخطط القرطبي ج ٢، ص ١٢٩.

٣٢ ورد في البخارى (ج ٢، ١٢٢): "ماترويه السماء والينابيع أو ما هو عثرى"، وفي الموطأ (طبعة تونس، ص ٩٤): "ماترويه السماء والينابيع وبعل"، وفي ص ٩٥: "ماترويه السماء والينابيع أو البعل"، وعند البلاذرى ص ٧٠: "مايرويه بعل وماترويه السماء"، وما إلى ذلك من "الغبل والسبح والسماء"، "الينابيع والسماء" (ابن هشام، ٩٥٦)، "الأنهار والسحاب" (مسلم، طبعة ١٢٩٠، ج ١، ص ٢٦٨). وتوضح هذه المترادفات حين نأخذ في اعتبارنا مايزرع بوادى مثل بطن مر. فهو واد يستقبل كما كبيرا من الماء إلا أن معظمه يغوص تحت الأرض لينفجر فى ينابيع غزيرة حيثما وجد انحدارا فى الأرض، ويتدفق أحيانا لبضع مئات من الأمطار فى مجرى سطحي ظاهر سرعان ما يتفرع الى عدة أفرع عبر النخيل وفى حقول الحنطة الصغيرة، ويغوص حاليا فى الرمال وبين الصخور. وفى المواضع التى يكون فيها القاع صلبا وقريبا من سطح الأرض، يتمكن النخيل من الارتواء من جذوره حيث لا وجود لمجرى سطحي؛ أما حين يكون القاع عميقا (كما هو الحال حول الطائف) لانتوفر ظروف الزراعة إلا باستخدام السواقي، وهنا ينخفض العشر الى نصف العشر. وفى المواضع التى يتم الري فيها بالجذب من خلال أنبوب أو قناة دون ضخ، فإن الأرض تعتبر خصبة طبيعيا ويستحق عليها العشر كاملا؛ انظر ابن سعد، رقم ١١٩. أما لفظ "عثرى" الذى لم أصادفه إلا فى العبارة المذكورة هاهنا فهو فى بعض التفاسير الأرض التى تسقيها قناة صناعية (عائور). وربما كان هذا التفسير مجرد حدس، إذ يبدو أن أقدم علماء العرب لم تكن لديهم فكرة واضحة عن معنى اللفظ؛ ولو أن هذا التفسير يتفق مع اعتبار لفظ "عثرى" مرادفا للفظ "عذى". فتشير المقارنة بين العبارات الواردة هاهنا الى أن لفظ "عثرى" إما مرادف للفظ "بعل"، كما أن الواحة التى تقع غرب سيرهان والتى يسميها جوارماني (ص ٢٠٩) "إيتيرا"، ووردت لدى آن بلانت (Nejd, i. 89 sqq) فى صورة "إيتيرى" لا تنطبق إلا على "عثرى" فى السطق الحديث. ويبدو أن لفظ "عثرى" الذى ورد فى لسان العرب على أنه "عثرى" يعنى "ما ينسب الى أئثر" إله جنوب الجزيرة العربية والتى تقابل من حيث الاسم لا الجنس مع عشتار البابلية وعستارت الفينيقية وعثار أو أثار الآرامية. وأئثر هو إله الرى بجنوب الجزيرة العربية (CIS. pt. 4; ZDMG. xxxvii. 371).

والمحاصيل التى تعتمد على المطر لا تحظى بأية أهمية فى معظم أنحاء الجزيرة العربية حتى أن

أقوال النبي تجمعهم جميعاً معاً تحت مسمى السيج الذي يستحق عليه العشر كاملاً (ابن سعد، رقم ٦٨). لذا فمن السهل أدراك أن صفة 'بعل' تنطبق على كل المحاصيل التي لا تروى يدويًا؛ من ثم، فحين امتدت الدولة الإسلامية وشملت بلاد مطيرة، نشأ الخلاف وأحاط الغموض بمعنى اللفظ. فمحاصيل فلسطين التي تعتبر 'أعذى' وتلك التي تنمو بالقرب من الإسكندرية تعد في نظر المقدسي 'تروى على البعل'؛ إلا أن هذا لا يتفق مع الاستخدام الكلاسيكي للفظ.

33Procopious of Gaza, iii, 19, in Galland, vol. ix. -
"dominus imbrum".

34Nöldeke in ZDMG. xl. 174; and Wellhausen, p. 176.

٣٥ يمكن الاطلاع على الظروف المادية للزراعة الفلسطينية في مقال كتبه أندريه (ZDPV. ix. 1886). وقد تكون هناك بعض الفاتحة في الإيضاحات التالية من البلاذري، ص ١٥١. كانت منطقة باهو تعتمد على المطر وحده، وكانت تدفع العشر المعتاد. واقترح الأهالي على مسلمة أن يمد لهم قناة للري من القرية، وعرضوا دفع ثلث محاصيلهم إضافة إلى العشر. ٣٦ لم أجازف في هذه المناقشة بالتركيز على استخدام المصطلح 'حقل بعل'. ففي فلسطين وقبل تدوين الميثاق بقرون عدة، كان يعتقد أن البعليم تخصب حقول الحنطة، وبالتالي كان يعتقد أنها تسوق المطر؛ لذا فمن الطبيعي أن أرض بعل - في مقابل الأرض التي تروى يدويًا - كانت تشمل الأراضي المزروعة بالحنطة التي تعتمد على المطر اعتمادًا تامًا. ومن ناحية أخرى، هناك أدلة واضحة على أن اللفظ حتى في فلسطين كان يستخدم أحيانًا بمعنى يشبه الاستخدام العربي؛ أي أن الحنطة التي كانت لا تنمو في فلسطين إلا في المناطق التي تتوفر فيها الماء طبيعيًا أو تلك التي تروى يدويًا تنقسم إلى 'بعل' و 'شقي'. وتنطبق هذا التفرقة مثلاً على بعض الخضراوات كالبصل والكرنب (تروموت، ١٠/١١؛ شبتوت، ٩/٢)، ونقرأ في سوكاه، ٣/٣ عن صفصافة تنمو على البعل. وفي شبتوت، ٩/٢، نجد عبارة واضحة تنص على أن الخضراوات التي تنمو على البعل كانت تروى، مما يجعل الفرق بينها وبين 'شقي' لا يتضح إلا بافتراض أن المصطلح الأخير كما هو الحال بالجزيرة العربية كان قاصراً على الري اليدوي (كالماء المستمد من صهريج مثلاً) وأن حقول الخضراوات بالقرب من الينابيع على جوانب

التلال كما هو الحال لا يزال بفلسطين كانت تعتبر أراضي يعمل. وكانت الخضراوات الوحيدة التي تنمو بفلسطين في الحقول المفتوحة قبل أن تجفف شمس الصيف الأرض هي القرعيات والقضاء؛ انظر شبتوت، ١١/٢؛ أشعيا، ١٨/١. Klein in ZDPV. iv. 82.

٣٧ ينتمي مفهوم جنات عدن التي خلقها الله وتروى على الأنهار لا على المطر الى نفس هذا النوع من المفاهيم.

٣٨ التكوين، ٢١/٢٥ وما بعدها؛ ٢٦/١٧ وما بعدها؛ القضاة، ١/١٥؛ وبالنسبة للملكية المشتركة للبئر، التكوين، ٢٩/٨؛ الخروج، ٢/١٦. وهناك بوادر لقانون المياه أضيق من نظيره الإسلامي في سفر التثنية، ٢/٢٨؛ ولكن يبدو أن العرف العربي الذي يقضى بالسماح لعابر السبيل بمرور الماء دون استئذان أصحابه كان هو القاعدة العامة.

٣٩ لا أنفق مع ديلمان في رأيه الذي ذهب فيه الى أن نشأة الكون كما وردت في سفر التكوين بمخزوني الماء فوق السماء ومن تحتها يعد أكثر بدائية من مفهوم "الغيمة الصاعدة" (نيسيم). فنشأة الكون في سفر التكوين قاصرة على كتابات ما بعد السبي (إذ أن الآيتان ٢ و ١٩ من الإصحاح السابع من سفر الملوك الثاني تعد خارج الموضوع)، وتضم قدرا من الفكر المجرد؛ في حين أن الرأي الآخر يمثل الأشياء كما تبدو للعين. ومن الخطأ أن نأخذ فكرة البخر في فقرات كذلك التي نجدتها في سفر إرميا ١٠/١٣ على أنها حقائق؛ وتشير الصفة "نيسيم" الى حركة السحاب الظاهرة؛ انظر صفات عربية من قبيل "حَي" (السحابة الرابضة في الأفق).

٤٠ سوزمين، ٢/٥؛ هو الشهاب الذي يقال إن عستارت جعلته قدسا من الأقداس في جزيرة صور المقدسة (Philo Bablious in Fr. Hist. Gr. iii. 569).

٤١ سترى فيما بعد أن التقرب بياكورة نسل الحيوانات والثمار كان أقدم من الديانة الزراعية ولم يكن في الأصل خراجا كالثمار الأولى. إلا أن بياكورة الثمار والثمار الأولى وردت تحت نفس المفهوم العام في ديانات البعل.

٤٢ الى هذه النوعية تنتمي الأسماء العبرية والفينيقية العديدة المركبة مع الجذر تَن و يَتِين 'وَهَب'. (عبري: يوناتان؛ فينيقي: بعلياتون؛ عبري: متنياء؛ فينيقي: مُتَمبال - للمذكر والمؤنث على السواء - الخ؛ نبطي: كُسناتان؛ Euting, No. 12)؛ والأسماء العربية المكونة بإضافة

اسم الإله لاسم 'وهب' أو 'زبد' (وربما أوس) بمعنى 'هبة'.... وما يشبه ذلك الأسماء التي تدل على أن ميلاد الطفل كان يعتبر دليلاً على عطف الإله (عبري: حنانيا، يوحانان؛ فينيقي: هانيبال، نوعميلكات (CIS, No. 41)، إلخ؛ عيدوميت، بعل حانان (التكوين، ٣٦/٣٨)؛ آرامي: Wadd. 2143 נאמיהל 'نضل إيل' (Wadd. 2372 Οναξηλος 'نضل إيل' 'محبة إيل'، ومنها ما يعبر عن فكرة فحواها أنه أعان الوالدين أو استجاب لدعائهما (عبري: عزريا، شيمايا؛ فينيقي: أسدروبال، إشمونازار، إلخ)؛ انظر سفر التكوين، ٢٩، ٣٠؛ صموئيل الأول، ١. كما أن هناك سلسلة من الأسماء مثل يَحْلَعْل كيموشيشي 'بعل، كاموش يهب الحياة'. ويتبين من هذا العدد المتنوع من الآلهة التي تشير إليها الأسماء الفينيقية من هذه النوعية أن منح الأطفال كان فضلاً يعزى لكل البعليم، كل في مجاله الخاص به؛ انظر هوشع، الإصحاح الأول.

٤٣ تتضح هذه الفكرة في سفرى هوشع وأشعيا (٤/٦٢) حيث نرى أن الأرض المتزوجة (بعولاه) تتناقض مع الأرض الجرداء؛ Wellhausen, Heidenthum, p. 170. وهى فكرة قد تنشأ عن الأفكار السالفة، إلا أنها كانت تحظى بأفضلية باستخدام بعل بمعنى 'زوج'. أما كيف يرد لفظ بعل بمعنى الزوج فهذا أمر غير واضح تماماً؛ فالاسم بلاشك يرتبط بأحادية الزوج وملاءمة الزوجة لزوجها، لكنه لا يوحى بوجود علاقة عبودية بين الطرفين، إذ أن الأمة لاتنادى سيدها باسم 'بعل'. ولعل ذلك يتضح من فكرة أن الزوجة هى 'حرث' زوجها (سورة البقرة، الآية ٢٢٣)، فقد كانت الحقوق الخاصة فى الأرض أقدم من حقوق الزوجية. ٤٤ للاطلاع على الشواهد انظر Nöldeke in ZDMG. vol. xl. (1886) p. 174; Wellhausen, Heidenthum, p. 170.

45Fränkel, Aram, Fremdw. p. 125.

٤٦ كل الشواهد على هذه النقطة تلتبس مع سوء فهم قديم للآية القرآنية: ﴿وجعلوا لله ما ذرأ من الحرث والأنعم نصيباً فقالوا هذا لله بزعمهم وهذا لشركتائنا فما كان لشركتائهم لا يصل إلى الله وما كان لله فهو يصل إلى شركتائهم ساء ما يحكمون﴾ (الأنعام، ١٣٦). فمن الواضح

أن الوثنيين كانوا يقولون 'هذا لله' بمعنى للإله المحلي (انظر Wellhausen, 185 p. Heidenthum) أو هذا لهذا وذلك من الآلهة دون تمييز، وكان النبي (ص) يجادلهم بأنهم سواء قالوا 'لله' أو 'لهبل' فإن إلههم إله زائف، وهو ما يشبه مانص عليه هوشع في حديثه عن فروض الطاعة الواجبة على معاصريه للبعليم المحليين الذين كانوا يساؤون بينهم وبين الرب. إلا أن التفسير التقليدي للآية هو أنهم كانوا يخصصون نصيبا لله ونصيبا للأصنام، وقد ران هذا التحريف في المعنى على كل الروايات التي تحكى ما كانت العرب تفعله، فالقرآن بالطبع يصحح التاريخ. ويمكن قبول الملاحظات الواردة عند ابن هشام (ص ٥٣) وعند شبرنجر (Spenger, Leb. Moh. iii. 358) وبوكوك (Pocock, Speciment, p. 112) باعتبارها حقائق. ويبدو من استشهداد بوكوك بنص من 'نظم الدرر' أن هناك إشارة إلى الأرض التي تروى بدويا.

٤٧ ابن سعد، رقم ٨٠؛ Wellhausen, Heid, p. 175
ويلاحظ أيضا أن المطر لم يكن من النعم التي تقام لها الصلوات، ولو أنه كانت هناك أعمال سحرية لاستنزال المطر (Wellhausen, p. 157). وهذه الشواهد لا تدل على أن الآلهة لم يكن يتم التضرع اليها باعتبارها منزلة للمطر، لكنها تشير إلى أن الناس لم يكونوا يفكرون في ذلك في العادة.

Wellhausen, p. 116. 48

٤٩ واسترى في المحاضرة التالية أن ما يسمى 'جعى' أو المرعى المقدس لا يقسم على فكرة الملكية، بل على مبدأ الحرم. ومن الآراء الرئيسة الخاصة بقدوم ديانة البعل بالجزيرة العربية يشتق من الفعل 'بعل' = إله أى فزع أو 'أصابه البعل'. إلا أن مثل هذه النتائج أقرب لتأثير إله غريب منها إلى ألوهية قبلية، وقد يفترض أن اللفظ كان يعبر في المقام الأول عن حيرة البدوى حين يتواجد بأحد الأعياد الكبرى لأحد المزارات، وسط عادات وديانة غريبة عليه لقوم مستقرين.
٥٠ كان جزء من القبيلة بالجزيرة العربية بدويا، بينما كان جزء آخر منها زراعيا، ولكن رغم صلة القرى التي تجمع بين الجزئين، إلا أنهما كانا يشعران بالتباعد الشديد في نمط الحياة وطرق التفكير، وكانت الفتاة البدوية غالبا ماترفض الإقامة مع زوج قروى. لذا فإن الأصل الأجنبي

للمعقدة في مكة يحتاج الى اهتمام أكبر مما أولى لها. فكانت ديانة المناطق الزراعية تعتبر بالنسبة لقبائل البادية غريبة في روحها وتتناقض في العديد من الجوانب مع عاداتهم البدوية القديمة؛ ولعلها كانت تصطبغ منذ بدايتها بالتأثير السرياني أو النبطي. لكنها كانت ذات جاذبية هائلة بالنسبة للجانب الحسى من طبيعة البدوي؛ فكانت الأعياد ترتبط بالأسواق وبالمباهج. فبدأت في تكوين الإطار العام للدين، وبدأت عقيدة الآلهة في الانقصاص التام عن الحياة اليومية وعن العادات المرتبطة بتقديس صلة الدم التي كانت يوماً هي الجزء الرئيس من دين البدو. انظر Wellhausen, Heid, p. 182.

^{٥١} صموئيل الأول، ١٤/٣٥.

^{٥٢} التكوين ١٢/٧، ٢٢/١٤، ٢٨/١٨ ومابعدهما؛ انظر سفر الخروج ١٧/١٥.

^{٥٣} القضاة، ٦/٢٠، ١٣/١٩.

^{٥٤} الشواهد جمعها ريلاند (Reland, *Palæstina*, p. 711 sqq).

^{٥٥} التثنية، ٣٣/٢؛ القضاة، ٥/٤ ومابعدهما؛ حبقوق، ٣/٣. أما مسألة أن قدسية سيناء مستقاة من نزول التشريعات بها فهي ليست فكرة بدائية. ويتضح ذلك جلياً في التحليل النقدي لأسفار موسى الخمسة، كما يتضح أيضاً في الحقائق الواردة هنا.

^{٥٦} لمزيد من التفاصيل عن الجن في المصنوع القديمة انظر Wellhausen, Heidenthum, p. 135 sqq. ولنجد تصوراً للشكل اللاحق للإيمان بمثل هذه الكيانات التي أدخل عليها الإسلام تعديلات كثيرة عند لين (Lane) في الهامش ٢١ من مقدمة ترجمته لألف ليلة وليلة. انظر أيضاً Van Vloten, *Vienna Or. Jour.* 1893, p. 169 sqq عن الجاحظ.

^{٥٧} إلا أن بعض أنواعهم تتردد على الأشجار ومساكن البشر، وكان هذا النوع يشبه الأفاعى التي تظهر وتختفي بصورة غامضة على الجدران وتحت الأشجار. انظر Nöldeke, Wellh. *ut sup.* p. Zitschr. *F. Völkerpsych.* 1860, p. 412 sqq; 137. ولمزيد من التفاصيل عن الأفعى باعتبارها من الأشكال التي يتخذها جن الأشجار، انظر Rasmussen, *Addit.* p. 71 بالمقارنة بالجوهرى واللسان (حمط).

٥٨ أشعيا ١٣/٢١، ١٤/٣٤؛ وانظر لوقا ١١/٢٤.

٥٩ التيبوس المشعرة أي «الشياطين»، لكنها في سفر أشعيا، ١٣/٢١ تسمى «معز الوحش».

٦٠ ورد الارتباط الوثيق بين الشياطين والضواري لدى ابن هشام حيث تحوم الضواري حول خربة، وكل من يحاول أن يأخذ منها شيئا يضربه الجن.

٦١ أيوب. ٢٣/٥. والتشبيه بالضواري من السمات المميزة لها هنا؛ انظر هوشع ٢/٢٠ (١٨)؛ الملوك الثاني ١٧/٢٦. وهناك ما يوازي ذلك في العربية عند ابن سعد، رقم ١٤٥، مع ملحوظة لانهازن، Skizzen, iv. 194.

٦٢ انظر J. G. Frazer, *Totemism* (Edinburg: A & C. Black, 1887), p. 20 sqq. وهذا الكتاب الصغير هو أنسب موجز للحقائق الرئيسية عن الطوطمية.

٦٣ يمكن إيضاح ذلك بالإشارة إلى مسألة صرفية لها بعض الأهمية ولم يتم توضيحها في الكتب العادية. فتقول العرب «ظهرت الغول» لا «ظهر غول» بنفس الصورة حيث يقول داود: «جاء الأسد مع الدب» (صموئيل الأول، ١٧/٣٤؛ عاموس ٣/١٢). فترد أداة التعريف هنا لأن التعريف في هذه الحالة لا يصل إلى ما وراء الإشارة إلى الأنواع. فالأفراد هاهنا مختلفون عددا، أما نوعا فلا تفرق بينهم. ويمكن تمييز استخدام الأداة من حالة مثل «ها إيش» (الرجل) في صموئيل الأول (٩/٩) حيث تتعلق الأداة بالجنس، والإشارة فيها لسلوك عام يسلكه الرجال؛ وفي حالات مثل هيليط (التكوين، ١٤/١٣)، ها إيه جآل هادام، إلخ، حيث يعد الاسم في الحقيقة صفة فعلية تشير إلى الفعل، وتعريف الشخص يتم بالفعل المنسوب إليه.

٦٤ هناك قصة محلية غريبة عن عشيرتين من الجن هما عشيرة بني مالك وبني شيبان يمكن الاطلاع عليها عند ياقوت (٣/٧٦ وما بعدها). وهي حكاية بدوية أصيلة، لكنها كمعظم الحكايات اللاحقة من نوعها ليست أسطورية تماما، بل إبداع حر على منوال الشعوذة المعاصرة. ولعل أقدم الحكايات عن عشاثر الجان التي تعرف بلقب أسرة لا بمجرد اسم محلي هي حكايات بني عكيش والتابغة (٢٩/١٠)؛ إلا أن ثعلب يجعل من بني عكيش جنسا بشريا، وكلمات

التابغة تتفق تماما مع هذا الرأي. وورد ذكر الجان بأسماء شخصية تميزهم في العديد من الأحاديث النبوية.

٦٥ المثال التقليدي للشار عند الجن هو الذي ورد عند الأزرقى، ص ٢٦١. وانظر أيضا الديميرى، أرقم (ج ١، ص ٢٣) حيث نعلم أن قاتل العفريت الأنفوان قد يموت أو يصيبه مس من الجنون، والشار فرض على قريب القتل.

٦٦ الاعتقاد السائد من هذا النوع من التلبس ينبغى أن يستشهد فيها بمفسرى دانيال ١٣/٤.

٦٧ 'حتش' = فى العبرية 'شَرَصْ'، 'رَمَشْ'. للاطلاع على الحكاية انظر الأزرقى، ص ٢٦١ ومابعدها؛ Wellh. p. 138.

٦٨ تأبط شرا شخصية تاريخية وربما كانت الحادثة حقيقية أيضا. ويبدو من الآيات التي يصف فيها خصمه أن الغول كان من السنائير الضارية. وعند الديميرى (٢/٢١٢)، السطر الأخير) يظهر الغول فى هيئة قط لص.

٦٩ القزوينى، ١، ٣٧٢ ومابعدها. وحتى حين يظهرون فى هيئة البشر تكون لهم بعض صفات الحيوانات، كمخلب الكلب يكسوه الشعر بدلا من اليد، الديميرى، ٢، ٢١٣.

٧٠ والحكايات التي تتخذ فيها هذه الهيئة ظهرت متأخرة. فحين يظهر الشيطان ممطيا ظهر ذئب أو نعامة ليدلى برأيه فى مزايا شعراء العرب (لهاوزن ١٣٧) فإننا بإزاء إبداع خيالى لا عقيدة أصيلة؛ كما أن حكاية الغول الذي يمتطى ظهر نعامة عند القزوينى (١، ص ٣٧٢ ومابعدها) ما هى إلا حكاية إسلامية تعليمية. وتقف هذه الحكايات على الشقيض من الحكاية القديمة الأصيلة عند الميدانى (١، ١٨١) حيث نجد العفريت نفسه نعامة. ونرى التحول الى الشكل البشرى فى حكاية تأبط شرا حيث يشار اليه باعتباره أحد وحوش الجن وكأنه رسولهم الحيوانى. ودواب الجن من فصائل عديدة؛ فهي تشمل ابن آوى والغزال والقنفذ، ويذكر أن الأرنب البرى مستثنى من هذه الفصائل (الصباح؛ Rasmussen, Addit. p. 71) ولهذا فإن الأعمال السحرية تصنع من أجزاء من جسمه (ZDMG. xxxix. 329). وقد حصلت من الأستاذ دى غويه على فقرة من الزمخشري (الفاق، ١، ٧١) ورد فيها أن الجهلة من الناس يظنون أن الوحوش هى ماشية الجن، وأن من يعرضه وحش يصاب بمس من الجن منهم.

ويقول أريست (Arist. Mir. Ausc. 145): "يقال إن هناك في الجزيرة العربية نوعاً من الضباع إذا رأت أحد الوحوش ثم وطأت ظل إنسان فإنه تصيبه بالمعجز عن الكلام والحركة".
٧١ للشعبان صور خرافية في كل البلاد. للاطلاع على الخرافات المتصلة بالزواحف عامة عند الساميين الشماليين انظر سفر حزقيال ١٠ / ٨. وهناك قسم حلفته كل الزواحف (الخنثى) بين الحرتين محاكاة زائفة لأسلوب المرافين الوثنيين.

٧٢ وكل هذه الأشياء وخاصة ارتباط الجن بالمناطق التي تزدحم بالأشجار لجدها عند المهاويزن (Wellhausen, Heidenthum, p. 136) ولو أنه لا يقدم تفسيراً للارتباط بين "الانطباع المباشر للحياة الإلهية الماثلة في الطبيعة" ومفهوم غريب كهذا. ولا تزال الغابات الطبيعية بجنوب الجزيرة العربية يتم تجنبها باعتبارها مواضع تسكنها الوحوش؛ فما من عربي كما يذكر ريدي (Wrede) يرضى بقضاء الليل بوادي معيشة لأن غاباتها يسكنها العديد من الأنواع الخطيرة آكلة اللحوم (Wrede, Reise in Hadhramaut, ed.). ويمكن مقارنة ذلك بسباع الشرى وغابات وادي الأردن (ذكرها، Maltzan, p. 131). وما يذكر أن كفاح الإنسان في الحياة البدائية ضد الوحوش يكون كفاح حياة أو موت، فإن الرهبة التي ترتبط بمثل هذه المواضع تتضاعف عدة مرات. وحتى في الأدب الإسلامي لا نجد فاصلاً واضحاً بين خطر الوحوش وخطر الجن.

73 Aristotle, *De Plantis*, i. p. 815; Plutarch, *Plac. Philos.* v. 26.

74 Wrede, *Reise*, ed. Maltzan, p. 131.

١٧٥ الأغاني، ٩٢ / ٦، ١٣٥ / ٢٠ وما بعدها.

١٧٦ الأغاني، ١ / ١٤.

٧٧ Rasmussen, *Add.* p. 71 الزمخشري، حيض. كانت رأس المولود تدلك بالصمغ لطرد الجن، كما كان يتم مزجه بدم الأضحية التي تسمى "عقيقة" (انظر كتابي *Kinship*, p. 152). ولدم الحيض صفات خارقة عند كل الأجناس، وكانت قيمة قدم القنفذ كتميمة ترتبط بالاعتقاد بأن أنثاه تمحيض (Rasmussen, *ut. sup.*). وكان نفس

الشيء يقال عن الضمير، حيث كانت له عدة صفات سحرية وارتباطات غريبة بالإنسان
(Kinship, p. 199).

٧٨القضاة ٨/٩؛ الملوك الثاني ٩/١٤.

٧٩انظر الجاحظ، نقلا عنه في Volten, Vien. Or. J. vii, 180. وتؤخذ الحركة
الغريبة للزوابع الرملية في كثرة من الأساطير العربية على أنها الدلائل المبررة لمعركة تدور رحاها
بين عشتيرتين من عشائر الجن (ياقوت ٤٧٨/٣).

٨٠ياقوت ٥٩٨/١ (Rev. Col. De Goeje, Hadramaut, p. 20 Intern. 1886). هل يستند هذا الاعتقاد إلى أسطورة مبكرة مرتبطة باسم حضرموت
نفسه؟ انظر Olshausen in Rhein. Mus. Ser. 3, vol. viii. p. 322; Sitzungsber. d. Berliner Ak. 1879, p. 571 sqq.

٨١ابن هشام، ص ١٧، مع الشروح؛ البكري، ص ٦٢١؛ ياقوت، ٤٧٠/٣. ويصف ياقوت
الوادي باعتباره متهما؛ فلا نبات ينمو به ولا إنسان يستطيع أن يجتازه ولا طير يمر بهوائه.

٨٢يمكن الحدس بأن إمانة الجن بالتعدي على مواطنهم كما يتضح من حكاية حرب ومرداس
ما كانت لتحظى بكل هذا الإيمان الأكيد لولا أن الأماكن التي كان يعتقد أن الجن يترددون عليها
كانت أيضا مرتعا للملاريا التي تنشط حين تستزرع الأرض لأول مرة. وقد عين النبي (ص) في
حديث له الأراضي العالية (الجلّس) للمؤمنين من الجن، وعين الأراضي الواطئة (الغور) للكفار
منهم. والآخر في الجزيرة العربية هي مواطن الحمى والأوبئة (الدميري، ١، ٢٣١).

٨٣انظر Lang, Myth, Ritual and Religion, chap. v. ولا يبدو أن عبادة
الشمس والقمر والنجوم كانت لها جاذبية كبيرة بين الساميين في أقدم المصور. وليس لها إلا
شواهد قليلة عند العبرانيين قبل اشتداد التأثير الآشوري عليهم، وفي الجزيرة العربية لا نجد لها
تلك المكانة البارزة المفترضة. انظر انظر لمهاوون، ص ١٧٣ وما بعدها.

٨٤العدد ١٧/٢١، ١٨: «اصعدى أيتها البشر، أجيئوا إلها».

٨٥لمزيد من التفاصيل عن الماء المقدس عند الساميين انظر المحاضرة الخامسة.

٨٦ التطور الكامل لهذا الرأي الخاص بطبيعة الآلهة لابد أن يؤجل لمحاضرات لاحقة؛ إلا أن هناك مناقشة موجزة لبعض النقاط التي يكتنفها شيء من الصعوبة فيما بعد. انظر *Additional Note A, Gods, Demons, and Plants or Animals*

✱

المحاضرة الرابعة

المواضع المقدسة وعلاقتها بالإنسان

تناولنا حتى الآن السمات المادية للحرم باعتباره مقرا للكائنات الإلهية التي ثبت أنها كانت هي نفسها من عناصر العالم الأرضي وترتبط بصورة طبيعية بالمقدسات المحلية؛ ولنبدأ الآن في تناول مواضع الآلهة من ناحية أخرى، ألا وهي علاقتهم بالبشر والسلوك الذي كان البشر يُدعون للالتزام به تجاههم. والمبدأ الجوهرى الذى ينتظم كل هذا هو حرمة قدس الإله وضرورة ألا يعامل كسائر المواضع العادية. والفارق بين ماهو «مقدس» وماهو «عادى» من أهم النقاط فى الدين القديم، لكنه أيضا شئ يصعب إدراكه بدقة، لأن تفسيره كان يتفاوت من حقبة الى أخرى مع التطور العام للفكر الدينى. فالحرمة أو القدسية فى نظرنا فكرة أخلاقية. فالرب بكماله هو من له الحرمة؛ وللشخص حرمة بقدر ما تنصف به حياته وشخصياتهم من صفات شبيهة بصفات الرب؛ وليست للمواضع والجمادات حرمة إلا رمزا أى بناء على ارتباطها بالروحانيات. ويرجع هذا المفهوم عن الحرمة الى أنبياء العبرانيين وخاصة أشعياء؛ إلا أنه ليس هو المفهوم العادى عن الدين القديم ولا يقابل المعنى الأسمى للألفاظ السامية لكلمة «مقدس». وإذا لم يكن من اليسير علينا أن نحدد مفهوم القداسة فى الديانة السامية القديمة تحديدا دقيقا، فمن المؤكد أنها لاشأن لها بالأخلاقيات

ونقاء الحياة. فمن كانت لهم الحرمه كانوا كذلك لا لشخصهم بل لعنصرهم أو وظيفتهم أو لمجرد زهدهم المادى؛ وكانت كلمة «محرم» فى المعابد الكنعانية («قيديشيم» للمذكر و«قيديشوت» للمؤنث) تطلق بصفة خاصة على طبقة من الأوباش المكرسين لأداء أشد الطقوس خزيا لأية ديانة فاسدة، وكانت حياتهم بعيدا عن صلتهم بالحرم مخزية حتى من وجهة النظر الوثنية. إلا أن الحرمه أو القدسية فى الدين القديم ليست صفة للأشخاص بالدرجة الأولى. فالآلهة مقدسون^١، وكهنتهم مهما كانت أفعالهم أو مكانتهم مقدسون أيضا، أما المواسم المقدسة والمواضع المقدسة والأشياء المقدسة، أى المواسم والمواضع والأشياء التى ترتبط بالإله بصلة خاصة وتخرج عن نطاق الاستخدامات العادية كليا أو جزئيا بناء على أمر إلهي، فلا بد من أن توضع فى الاعتبار فى تحديد معنى القدسية. والحقيقة أن قداسة الآلهة تعبير يصعب حصره فى معنى محدد بمعزل عن قدسية بيئته المادية المحيطة به؛ وتتجلى فى الحرمه التى تضافى على الأشخاص والمواضع والأشياء والأوقات التى يتم التواصل بين الآلهة والبشر من خلالها. كما أن قدسية الحرمه هى النمط الخاص للحرمه الذى يبرز كمجال مستقل ملائم للبحث. وكانت قداسة الأشخاص والمواضع والأشياء والأوقات فى مفهومها القديم تفترض وجود مواضع يمارس فيها الأشخاص كهانتهم وتحفظ فيها الأشياء ويحتفل فيها بالأعياد. بل إن قداسة الإله نفسه واضحة للبشر لا بدرجة واحدة فى كل المواضع، بل فى مواضع خاصة تتجلى فيها الآلهة وتمارس منها نشاطها. والحقيقة أن فكرة القدسية تطل برأسها حيثما كان ثم اتصال بين الآلهة والبشر؛ وهذه ليست سمة تميز الآلهة والمحرمات فى حد

ذاتها باعتبارها أشمل فكرة تحكم علاقاتها بالإنسانية؛ ونظرا لتركيز هذه العلاقات في مواضع يعينها على سطح الأرض، فمن المتوقع أن نعثر في هذه المواضع على أوضح الإشارات الدالة على معنى القدسية.

إن قدسية الحرم قد تبدو لأول وهلة مجرد تعبير عن الفكرة القائلة بأن الحرم ينتمي للإله، وأن المعبد والمنطقة المحيطة به هما مقره ونطاقه الذي يقتصر حق استخدامه عليه هو وكهنته كما يقتصر حق استخدام بيت الإنسان وممتلكاته على الإنسان نفسه وعلى أسرته. ففي الجزيرة العربية مثلا حيث كانت هناك مواضع من الأرض على درجة كبيرة من القدسية، كان جز الأعشاب وقطع الأشجار والصيد محرما^٢، وكانت كل النباتات الطبيعية التي تنبت في الأرض الحرام معفاة من القيود الإنسانية. إلا أنه لا ينبغي التسرع باستنتاج أن ما يخرج عن نطاق الملكية الخاصة للبشر يعد ملكية خاصة للآلهة ويقتصر حق استخدامها عليهم وعلى كهنتهم. فممارسة حقوق الملكية من جانب الآلهة غير جائز إلا حينما يكون لهم ممثلون من البشر ينوبون عنهم، وما لاشك فيه أن كهنة الأقداس السامية الكبرى كانوا في حقب لاحقة يتصرفون في المحميات المقدسة وكأنها مناطق خاصة بهم. إلا أن العصور الأولى لم تشهد وجود طبقة مميزة من الأشخاص ذوي القداسة يمكن من خلالهم التأكيد على مبدأ الملكية الإلهية، وفي تلك العصور، كان تحريم التعدي على الممتلكات الخاصة يتفق بالتالي مع وجود الحقوق العامة أو حق المشاع في المواضع أو الأشياء المقدسة. والأقداس في الجزيرة العربية البدوية تعد أقدم من أي مبدأ للملكية يمكن أن ينطبق على موضع كالحرم بمكة أو الحمى بالطائف. ولحياسة الملكية الخاصة، طبقا للمبدأ

القديم الذى لا يزال معمولاً به فى التشريع الإسلامى، لابد للمرء أن يزرع الأرض أو يبني عليها؛ ولا ملكية للمراعى الطبيعية. فلكل قبيلة نطاقها الخاص بها من السهول والوديان وموارد الماء، فتتزل عادة بجانبه فى مواسم معينة وتطرد الغرباء عنه بكل قوة. إلا أن هذا لا يعد ملكية، إذ أن حدود أرض القبيلة يتم الدفاع عنها بالقوة ضد الأعداء. وكل فرد من أفراد القبيلة، بل كل فرد من أفراد القبائل الحليفة له الحق فى نصب خيمته ورعى ماشيته حينما شاء دون قيود. ولا تزال هذه القاعدة سارية بين قبائل البدو، ولكن حينما كانت هناك قرى ثابتة فإن سكانها لهم حقوق عامة فى المنطقة المحيطة بها كمراعى. وتعود هذه الحقوق إلى ما قبل الإسلام وأقرها النبى (ص) فى العديد من معاهداته مع من كانوا يدخلون الإسلام وبشروط متفاوتة تخضع لتفاوت الأعراف من بقعة إلى أخرى من بقاع الجزيرة العربية. وفى حالات كهذه فإننا نتحدث عن شيوع ملكية المراعى، أما الملكية الخاصة لها فهو أمر لم يكن للتشريعات العربية عهد به^٣.

يتضح مما سبق أن العرب ربما كانوا يعتبرون المعبد ملكية خاصة بالإله، إلا أنهم لم يتمكنوا من إدراج القواعد الخاصة بالمراعى المقدسة ضمن هذا التصنيف. ومن الأمثلة التى عرضت لنا منذ قليل ندرك أن مقام الأرواح الخيرة قد يتم تجنبها خوفاً من عدائها، إلا أن الإله الخبير ما كان له الحق فى أن يحتفظ بالخرائب دون المؤمنين به. ففي مكة شيدت قريش بيوتاً أو حفرت آباراً ونعمت بحق الملكية كاملاً فيما صنعتها يداها، وكان الحرم مفتوحاً لكل الناس يراعون فيه

ماشيتهم كأى مرعى قبلى أو مشاع آخر. وكانت هذه القواعد تتفق وروح الثوابت العربية القديمة بصورة واضحة ولم تكن قاصرة على مكة دون غيرها. أما بالنسبة للأماكن المقدسة الأخرى التى فقدت امتيازها الدينى مع انتشار الإسلام، فإن ما بين أيدينا من معلومات يعد ضئيلا للغاية، ولو أنه يبدو أن حق الرعى فى معظم الأقداس التى تضم مراعى كان مكفولا لجماعة الإله دون الغرباء. ويبدو أن هذا الحق يغطى كل الحقائق إذا سمحنا بقدر من التفاوت المحلى فى تحديد هوية الغرباء. فحين كان المكان المقدس جزءا من حرم بلدة من البلدان يظل السؤال قائما عما إذا كانت الجماعة الدينية صاحبة الامتياز قاصرة على أهالى البلدة أم كانت تشمل دائرة أوسع من البدو المحيطين بها بمن درجوا على تقديم فروض الطاعة من حين لآخر فى معبد الإله. ومن ناحية أخرى، كان الحرم الذى يقع وسط مياه عدد من القبائل ويتردد عليه الجميع على السواء يمثل مرعى مشاعا يلتقى فيه الأعداء ويظممون قطعانهم فى حمى الإله. ويبدو أنه كان هناك بعض الأقداس العربية لا تنتمى الى بلدة يعينها ولاهى مشاع بين القبائل، بل كانت فى يد أسرة واحدة من الكهنة يتوارثها أفرادها. وفى مثل هذه الأقداس كان كل العابدين غرباء بصورة أو بأخرى، وكان الكهنة يعتبرون الحمى منطقة شبه خاصة بهم وبالإله. وهناك أمثلة واضحة على كل من هذه الحالات فى التفاصيل المتفرقة التى وصلت إلينا. ففى حمى الوج التى كانت جزءا من حرم اللات بالطائف، كانت القواعد تنطبق تماما مع نظيرتها بمكة؛ وإذا لاحظنا أن النبی (ص) أكد على هذه القواعد لصالح السكان^٤ وأنه فى الوقت نفسه حطم اللات وقضى على حرمة المكان، فمن الطبع أن نستنتج عن

حالات أخرى أن الحمى الذى سمح النبی (ص) باستمراره كمرعى على المشاع حول قرية أو بلدة كان فى الأصل موضعا محرما محميا من العدوان خوفا من الإله لا من أية سلطة مدنية. ومن الواضح أن الدين فى ظل قانون الملكية كما وصفناه وفى غياب أية سلطة قبلية كان هو السلطة الوحيدة غير اليد العليا التى تستطيع أن تفرض الحماية على أى مرعى مشاع، ولا يخفى علينا كيف كان يتم فرض هذه الحماية. ولاتزال امتيازات الحرم بمكة والمدينة مرعية بأمر ديني؛ وقد نوه النبی من دنسها بلعنة الله والملائكة والناس أجمعين^٥. أما تحريم استخدام الحمى الأخرى فلا يخضع فى الإسلام إلا لحماية مدنية، أما العقوبات التى حددها النبی لمن اعتدى عليها فتقوم أساسا على أعراف دينية قديمة. فإذا اعتدى أحد الخطابين على حمى الوَج أو نقيع، كانت تتم مصادرة بلطته وملابسه؛ وإذا رعى راع غنمه بحمى جُرَش كانت تتم مصادرة غنمه،^٦ وهى عقوبات قد تبدو تعسفية فى نظر غير العرب، أما بالنسبة للعرب الذين كانوا قد خرجوا لتوهم من الوثنية فلم يكن الأمر كذلك. وسنرى هاهنا أن الساميين القدماء كغيرهم من الأعراق القديمة كانوا يعتبرون الحرم شيئا ينتقل بالعدوى المادية، فالأشياء التى تدخل الحرم تكتسب الحرم ولا يسهل إعادتها مرة أخرى الى استخداماتها العادية. فمصادرة الملابس فى التشريع الإسلامى ما هى إلا استمرار للقاعدة القديمة التى كانت تطبق على حرم مكة والنسبة تقضى بالتجرد من الملابس العادية فى البقعة المقدسة وتركها خارجها؛^٧ فى حين أن مصادرة الغنم بجُرَش يعد تطبيقا لقاعدة وضعت لحرم المجلسد وتقضى بأن الأغنام التى تشرد وتدخل الحمى تصبح محرمة ولا ترد. وقد تبدو هذه القواعد لدارسى المجتمعات المبكرة

كجزء من نطاق المحرمات وليس قانون الملكية؛ أما من لا دراية لهم بالموضوع فسيجدون مزيداً من الإيضاح في نهاية الكتاب (ملحوظة إضافية ب).

تحدثنا حتى الآن عن نمط من الأقداس أقدم من قانون ملكية الأرض. ولكن حتى في المناطق التي بلغ فيها مبدأ الملكية ذروة تطوره نجد أن المواضع المحرمة والأشياء المقدسة باستثناء تلك التي خصصت لاستخدام الملوك والكهنة تدخل في نطاق الملكية العامة لا الخاصة. وطبقاً للمفاهيم القديمة كانت مصالح الإله وجماعته تتطابق بدرجة لا تسمح بالتمييز بين ماهو مقدس وماهو عام، وكان للأتباع حق في المشاركة في كل ما هو خاص بالإله دون استثناء. وحتى النذور التي كانت تقدم في الأقداس لم تكن تقتصر على الأغراض الخاصة بالإله، بل كانت تخصص لإقامة احتفالات قربانية يشارك فيها كل الحاضرين. كما أن أقداس المدن القديمة كانت بمثابة حدائق عامة وقاعات عامة، وكانت كنوز الآلهة المقدسة بها بمثابة خزانة للدولة تحميها الأعراف الدينية من الاختلاس والتعديت الفردية، إلا أنها كانت تتاح للأغراض العامة وقت الحاجة. فحصل الكنعانيون في شكيم على المال من معبدهم لتمويل أبيمليك حين استقر الرأي على تنصيبه ملكاً عليهم؛ وكانت خزانة أورشليم المقدسة التي كان قوامها غنائم الحملات التي شنّها داود قد استخدمها خلفاؤه كاحتياطي لحالات الطوارئ القصوى. من ثم، يتضح إجمالاً أن الفارق بين ماهو مقدس وماهو عام لم يكن في الأصل يتعلق بالملكية بحيث يمتلك البشر ماهو عام وينسب للآلهة ما هو مقدس. والحقيقة أن هناك الكثير مما هو مقدس كان أيضاً بمثابة ملكية خاصة، كالصور وغيرها من متعلقات الأقداس المحلية.

الى هنا يبدو أن حقوق الآلهة فى المواضع والأشياء المقدسة لاتصل الى درجة الملكية لأنها لاتنكر على الإنسان حق استخدام هذه الأشياء أو حتى امتلاكها. إلا أن امتيازات الآلهة فيما هو مقدس يمتد الى ما هو أبعد من الملكية. فكان الاقتراب من الأقداس القديمة تحده قيود لايمكن النظر اليها على أنها وضعت لحماية ملكية الآلهة، بل كانت إجراءات تحول دون اقتراب بعض الناس اليها (كالتجسس جسمانيا) ودون بعض التصرفات (كسفك الدم مثلا). بل إن التعدي على من يلوذ بحمى الحرم يعد فى كثير من الحالات اعتداء على قداسة الحرم؛ فيد العدالة لاتطال المجرم فيه، ولايحق للسيد أن يسترد عبده الآبق إذا لجأ الى أرضه المحرمة. ويقتصر حق اللجوء الشرعى فى التوراة على حالة القتل عن غير عمد؛^٨ إلا أن نص التشريع ينم عن أنه كان تضيق لعرف قديم، وكانت كثرة من الأقداس الوثنية عند الفينيقيين والآشوريين تحتفظ بما يشبه حق اللجوء غير المحدود اليها حتى فى المعصور الرومانية.^٩ وفى بعض الأقداس العربية كان الإله يسبغ حمايته على كل من يلوذ بحماه دون تفرقة، وحتى المشاة الشاردة أو المسروقة التى كانت تدخل الحرم لم تكن ترد لأصحابها.^{١٠} ولم يرد ذكر ماكان يتم عمله بهذه الحيوانات، ولكن ربما كانت تترك لها الحرية التى كانت تترك للإبل التى اعتاد العرب على إطلاق سراحها لترعى فى البرية بلاقيود لأسباب عديدة. وتذكر هذه الإبل أحيانا على أنها ملك للآلهة،^{١١} إلا أنها لم تكن تسخر لخدمته. وكانت حرمتها تقتصر على تقييد حق الإنسان فى الانتفاع بها.^{١٢}

ولدينا هاهنا إشارة أخرى على أن قدسية قانون الملكية كانت قدسية سلبية.

فلم تكن المواضع والمتعلقات المحرمة قاصرة على استخدام الإله بحيث تحيط بها شبكة من القيود تحرم انتفاع البشر بها إلا بطرق محددة أو تحرم الانتفاع بها تحريماً مطلقاً. بل كانت قيوداً تحرم امتلاك البشر للمحرمات وتلغى حقوق الملكية القائمة في بعض الحالات ولكن بمجرد الحد من حق الانتفاع بها، وفي حالة الأشياء، كالأوثان التي لم يكن أحد يحتاج إلى استخدامها إلا لأغراض دينية، كان الشيء يعتبر محرماً وفي الوقت نفسه يظل ملكية خاصة. ويتضح من هذه النقطة أن الأشياء العادية كان محللاً للبشر أن يستخدمونها بحرية بما يعود عليهم بالنفع دون خوف من عقوبات غيبية، في حين أن الأشياء المحرمة كانت لا تستخدم إلا بطرق محددة وتحت قيود محددة خشية غضب الآلهة. أما القول بأن الحرمة في جوهرها هي قيد على رخصة استخدام الإنسان للأشياء الطبيعية فهي مقولة تؤكد الجذور السامية التي تستخدم للتعبير عن الفكرة. فلا يمكن التركيز على الجذر «قَدَش» في العبرية والمستخدم بصورة شائعة عند الساميين الشماليين، فهناك غموض شديد يحيط بمعناه الأصلي، ولو أن هناك احتمالاً بأن يحمل معنى «الانفصال» أو «الانسحاب». أما الجذر «حَرَمَ» المستخدم في العربية أولاً ثم سرى إلى الساميات كلها فهو يحمل مفهوم الحظر، فالشيء المحرم هو الشيء المحظور على البشر استخدامه سواء حظراً مطلقاً أو في بعض جوانبه. ١٣ كما نجد نفس مفهوم الحظر أو التحريم مرتبطاً بمفهوم الحماية من التعدي في الجذر «ح م ي» الذي اشتق منه لفظ «حَمَى». ١٤

عثرنا الآن على ما يبرر لنا الظن بأن حرمة المواضع في الجزيرة العربية أقدم من قانون ملكية الأرض، ويمكن لنا من خلال فكرة الحرمة التي تقدم الحديث

عنها أن نتفهم السبب في ذلك. ووجدنا أنه منذ أقدم عصور البدائية كانت هناك بعض المواضع يتم تجنبها باعتبارها مقارا لكائنات خرافية. إلا أن هذه لم تكن أماكن مقدسة إلا إذا اعتبرت أرض الأعداء مقدسة؛ ولم تكن تحيط بها قيود محددة، بل كان يتم تحاشي الاقتراب منها للاعتقاد بأنها محفوفة بأخطار مجهولة. ولكن حين أقام البشر علاقات بالقوى التي تسكن موصعا من المواضع أصبح من الضروري وجود قواعد تحكم السلوك تجاهها وتجاه ما يحيط بها. ولهذه القواعد جانبان. فمن ناحية كان الإله وأتباعه يشكلون جماعة واحدة - أو بالأحرى عشيرة واحدة - وبالتالي فإن كل القوانين الاجتماعية التي تنظم سلوك الإنسان تجاه فرد من أفراد عشيرته كانت تنطبق على علاقاتهم بالإله. ولكن من ناحية أخرى كانت للإله علاقات طبيعية ببعض الماديات التي كان يجب احترامها كذلك؛ وكانت له حياته الطبيعية وعاداته الطبيعية التي لا ينبغي التعدي عليها. كما أن القدرات فوق البشرية والغامضة للإله - وهي القدرات التي نعتبرها خارقة - كانت تتجلى وفقا للمفاهيم البدائية في الجانب المادي من حياته، فكل موضع أو شئ تربطه بالإله صلات طبيعية كان ينظر إليه لو شبعنا الأمر بالكهرباء على أنه مشحون بالطاقة الإلهية وجاهز في كل لحظة لتفريغ شحنته في تدمير من يعتدى عليه من البشر. لذا كان على البشر في كل تعاملاتهم مع الماديات أن يراعوا حرمة الامتيازات الإلهية وهو ما كان يمكن لهم أن يفعلوه عن طريق معرفة ومراعاة قواعد الحرمة التي تفرض قيودا محددة في تعاملهم مع الإله وكل الماديات التي تنسب للإله بصورة أو بأخرى. من ثم نرى أن الحرمة لا تقتصر بالضرورة على ما هو ملك للإله دون البشر؛ فهي تنطبق

بنفس القدر على ما فيه مصلحة لكل من الآلهة والبشر، وقواعد الحرمة في الحالة الأخيرة تهدف الى تنظيم استخدام البشر للشئ المحرم بحيث لا يتم التعدى على الإله أو تجاوز الحدود معه.

إن قواعد الحرمة بالمعنى الذى شرحناه لتونا، أى نظام من القيود على الاستخدام البشرى العشوائى للماديات، وهى قيود فرضها الخوف من العقوبات الغيبية،^{١٥} نجد عند كل الشعوب البدائية. وإنه لمن المناسب أن يكون لدينا اسم يميز هذه العقيدة البدائية عن التطورات اللاحقة لفكرة الحرمة في الديانات المتطورة. ولهذا الغرض وقع اختيارنا على لفظ «مُحرّمات» (taboo).^{١٦} والنطاق الذى تشمله المحرمات عند الأجناس البدائية وشبه البدائية يتسم بالاتساع الشديد، إذ ليس ثم جانب من جوانب الحياة لا يشعر الإنسان البدائى فيه بأنه محاصر بكيانات غامضة ويدرك فيه حاجته الى السير بحذر. كما أن المحرمات لاتعزى جميعا الى الدين وحده، أى أنها ليست دائما قواعد سلوكية تنظم اتصال البشر بالآلهة التى ينظر اليها على أنها خيرة، بل نجد فى كثير من الحالات بمثابة تدابير وقائية من الاقتراب من الأعداء الأشرار ومن الاتصال بالأرواح الشريرة وما شابهها. لذا فإلى جانب المحرمات التى تتساوى مع قواعد الحرمة وتحمى قداسة الأوثان والأقداس والكهنة والرؤساء وكل ما ومن يتصل بالآلهة وعبادتهم، نجد نوعا آخر من المحرمات له فى مجال الساميات ما يوازيه فى قواعد النجاسة. فالنساء إذا وضعن والرجال إذا لامسوا جثة الميت وما الى ذلك تعد من المحرمات المؤقتة ويتم عزلهم عن المجتمع البشرى، وهم فى ديانة الساميين يعتبرون أنجاسا. وفى هذه الحالات فالشخص

الذى يدخل فى نطاق المحرمات لا يعد محرماً، فهو معزول عن الحرم وعن الاتصال بالبشر؛ إلا أن تصرفاته وظروفه ترتبط الى حد ما بأخطار غيبية ناشئة فى التفسير البدائى العام عن وجود أرواح مخيفة يتم تجنبها وكأنها مرض معد. وليس هناك فى المجتمعات البدائية حداً فاصلاً بين نوعى المحرمات اللذين أشرنا اليهما لتونا، وحتى عند الشعوب الأكثر تطوراً نجد تداخلاً بين مفهومى الحرمة والنجاسة فى الغالب. فلحم الخنزير عند السوريين من المحرمات، إلا أن هناك سؤالاً يظل معلقاً عما إذا كان هذا يرجع الى قداسة الحيوان أم الى نجاسته. ١٧ والفارق واضح بين ماهو محرم وماهو نجس، ولكنه غير دقيق؛ فالدافع فى قواعد الحرمة هو إجلال الآلهة، أما فى قواعد النجاسة فهو الخوف من المجهول أو من قوة ما معادية، وتشريع الطهارة والنجاسة كما نرى فى التشريع اللاوى قد يدخل فى نطاق الفروض الإلهية على أساس أن النجاسة أمر مكروه عند الرب ويجب على من لهم صلة به أن يجتنبونها.

إن الحقيقة القائلة بأن كل الساميين لديهم قواعد للنجاسة وأخرى للقداسة وأن الحدود بينهما تتسم بالغموض فى الغالب وأنهما يتطابقان من حيث التفاصيل مع المحرمات عند البدائيين ١٨ لا تدع مجالاً للشك فيما يتعلق بأصل فكرة الحرمة. ومن ناحية أخرى، فإن الحقيقة القائلة بأن الساميين - أو الشماليين منهم على الأقل - يفرقون بين ماهو مقدس وماهو نجس، وهو ما يعد تطوراً ملموساً عن البدائية. وكل المحرمات دافعهما الرهبة من الغيب إلا أن هناك فارقاً معنوياً هائلاً بين الحيلة من غزو قوى معادية غامضة والحيلة القائمة على مراعاة حقوق إله خير. فالأولى تنتمى الى شعوذة السحر - وهى أشد ضلالات

الخيال البدائي عقما - فيما أنها لاتقوم إلا على الخوف فإنها لاتمثل سوى عقبة فى طريق التقدم وعائق أمام استغلال الطبيعة استغلالا حرا لصالح الطاقة والصناعة البشرية. إلا أن القيود المفروضة على حرية الفرد والتي تعزى الى مراعاة جانب قوة معروفة وخيرة متحالفة مع الإنسان تحتوى فى داخلها رغم ما قد تتسم به من تفاهة وسخافة فى نظرنا على بذور مبادئ التطور الاجتماعى والنسق الأخلاقى. فالإنسان إذا عرف أن قوى الطبيعة الغامضة تقف بجانبه طالما كان يتصرف وفقا لبعض القواعد فإن هذا يمدّه بالقوة والشجاعة لمواصلة سعيه لإخضاع الطبيعة لخدمته. وتقييد حرية الفرد لاخوف خائع بل مراعاة لقوة علوية خيرة يعد مبدأ أخلاقيا لاتتوقف قيمته توقفا كليا على عقلانية القيود المحرمة؛ فالتلميذ الانجليزى يخضع لكثير من المحرمات غير المبررة، وهو ما لا يخلو من أثر على تكوين شخصيته. ولكن فى النهاية فإن ارتباط مفهوم الحرمة نفسه بإله خير لاتنفصل مصالحه عن مصالح جماعته تحتم وضع قوانين النسق الاجتماعى والأخلاقى والمظاهر الخارجية للمراعاة المادية بوازع من إله الجماعة. وأى خلل فى النسق الاجتماعى كان يعتبر اعتداء على حرمة الإله، وأصبح تطور التشريعات والأخلاقيات ممكنا فى مرحلة كانت الروادع البشرية فيها لاتزال غائبة أو تدار بطريقة معيبة لاتسمح بأن تكون لها سلطة يعتد بها، اعتقادا بأن القيود على حرية الإنسان وهو أمر ضرورى لخير المجتمع هى شروط يفرضها الإله للحفاظ على درجة من التفاهم بينه وبين أتباعه.

ولما كان كل حرم تحميه محرمات صارمة كان لابد من تمييز موقعه وحدوده. ومن التفسير الذى سبق تقديمه عن أصل البقاع المقدسة يتبين أن

السمات الطبيعية للموقع كانت كافية لتمييزه في كثير من الحالات، كوجود عين ماء تحيط بها بعض الخضرة أو غابة تسكنها السباع أو منحدر على جانب جبل أو تل منعزل في قلب الصحراء حيث كانت كتل الصخور تخفى وراءها أو كار الضبايع والديبة، وهي مواضع لم تكن تحتاج إلا لشيء من التوارث لكي تكتسب حرمتها. وفي مثل هذه الحالات، كان من الطبيعي أن يتم توسيع نطاق الأرض الحرام قليلا وترك هامش متسع على جوانب المحور المحرم. فكان الحمى بالجزيرة العربية كما سبق أن رأينا يضم في بعض الحالات نطاقا شاسعا من المراعى تميزه بعض النصب أو كومة من الأحجار، وكان حرم مكة يمتد لمسيرة بضع ساعات على كل من جوانب المدينة. وكان جبل حوريب بأكمله أرضا حراما، ولعل جبل حرمون كان أرضا حراما أيضا، فمعنى اسمه «المحرم»، ولا تزال قمته ومنحدراته تحتفظ بأطلال عدد من المعابد. ١٩ ويستنتج رينان من هذا الكم الهائل من أطلال المقدسات على طول وادي أدونيس بלבنة أن الوادي بأكمله كان يعد أرضا حراما للإله الذي سمي النهر باسمه. ٢٠ وفي الأرض المزروعة والمزدحمة بالسكان لم يكن من اليسير أن تفرض قاعدة صارمة من القدسية على منطقة شاسعة، فكانت المحرمات تقتصر بالضرورة على المعابد والدائرة المحيطة بها مباشرة، في حين أن المدينة بأسرها أو الأرض التي تنتمي إلى أتباع الإله كانت تعتبر أرض الإله ولها ماله من قداسة. إلا أن بعضا من آثار القداسة القديمة لمناطق بأكملها ظلت باقية حتى في سوريا ولفترة طويلة. فظل إيامبليخوس في أواخر عهد الوثنية يتحدث عن جبل الكرمل باعتباره «أقدس من كل الجبال ويحرم على العامة صعوده»، وفيه كان سياسيان يتعبد بالمذبح المنعزل الذي تظله الأدغال المنيع. ٢١

سبق أن تحدثنا عن المحرمات أو القيود المفروضة داخل نطاق الحدود الشاسعة لهذه البقاع المقدسة الكبرى. وكان من بينها تحريم تدخل البشر في الحياة الطبيعية للمكان. فلا يراق دم ولا تقطع شجرة؛ وهى قاعدة واضحة سواء كانت هذه الأحياء تعتبر تابعة للإله الذى يسبغ عليها حمايته، أم كانت تشارك فى الحياة الإلهية، ولعل هذا هو المفهوم الأقدم. وفى بعض الحالات كان الدخول إلى الحمى العربى محرماً تحريماً قاطعاً، كما هو الحال فى الموضع الحرام المحيط بقبر ابن طفيل.^{٢٢} فكان القبر والحرم عند العرب فكرتين من أصل واحد، فكان يتم تكريم الزعماء والأبطال بتقديس مشواهم. إلا أن التحريم المطلق لزيارة البشر قد يكون أمراً مبرراً بالنسبة للقبر، أما بالنسبة للحرم فكان من الصعب مراعاته نظراً لأنه كان يضم مكاناً للعبادة، وقد رأينا أن بعض الحمى كانت مراعى مفتوحة، بينما كان حرم مكة يضم فى داخله عدداً كبيراً من السكان المقيمين بصفة دائمة.^{٢٣} وكان هناك ميل واضح للتحلل التدريجى من القيود المرهقة، وهو ما لا يعود بالضرورة إلى تراجع الحرمه الدينية، بل إلى تزايد الإيمان بأن الإله كان رثيفاً بأتباعه ولم يكن يحملهم ما لا يطيقون. ومع ذلك فإن «غيرة» الإله - وهى فكرة وردت فى العهد القديم - لم تفقد مكانها فى ديانة الساميين. وفى الأنماط الدينية الأرقى كانت هذه السمة التى تكاد توازى احترام الذات والشعور بالكرامة الشخصية عند الإنسان تخضع لتأويل أخلاقى يرى فى غيرة الإله نقمة على المعصية، أو عدوان على شرف الإله؛^{٢٤} أما فى العهود البدائية فكانت الكرامة الشخصية للإله، كمنظيرتها عند زعيم كبير، تتأكد بالإصرار الدؤوب على فرض مراسم معقدة تحيط بموضعه وبشخصه. ولا شك

أن صرامة المراسم تسمح بالتدرج. فحين يعيش الإله وأتباعه جنباً إلى جنب كما هو الحال بمكة أو في الحالات التي اتسعت فيها فكرة القدسية لتشمل أرض ديانة ما من الأديان بأسرها فإن القوانين العامة التي تحكم المحرمات والتي تنطبق على كل أرجاء الأرض الحرام تخضع للتعديل لاعتبارات عملية. فتقتصر المحرمات الصارمة على الحرم (بمعناه الضيق) أو على مواسم خاصة ومناسبات معينة كالأحتفالات الدينية أو في زمن الحرب؛ أما في الحياة العادية فكانت التصرفات الضرورية التي تعد خرقاً للحرمة لالتزيد عن نجاسة مؤقتة يعقبها سلوك ديني للتطهر أو ربما يتم التفاضى عنها كلية. وهكذا ففي كنعان حيث كانت الأرض كلها حراماً، كان يحل الصيد قتل فريسته إذا ما رد حياتها للإله بإقامة دمها على الأرض؛ وكان الجماع المحرم تحريماً مطلقاً في المعابد وعلى المحاربين في أثناء خروجهم للحرب لا يمثل في الحياة العادية إلا نجاسة عابرة يتم التطهر منها بالاغتسال أو إطلاق البخور.^{٢٥} ولكن كان يراعى في كل هذه الأشياء عدم الاجترار على فروض الآلهة أو المساس بقدسية حرمتها دون إذن؛ وكان التعدي على الطبيعة البكر بصورة خاصة، كاختراق الخرابات وإنشاء المدن الجديدة أو حتى مجرد الحصاد السنوي للقمح أو جمع الكروم، لا يتم دون أخذ احتياطات خاصة لاسترضاء القوى الإلهية. وكان هناك شعور بأن هذه التعديلات لا تخلو من مخاطر جمة، فكان من الضروري أن تعقبها مراسم تكفير قاسية.^{٢٦} وكانت كل أشكال الحياة تقفن في أرجاء أرض الإله الحرام في ضوء حرسته، ومن ثم فقد تغلغل الدين في الحياة العادية عند الساميين المستقرين الذين يعيشون على أرض بعل بصورة أعمق منها عند العرب حيث لم تكن

هناك إلا بضع مواضع خاصة تعتبر أرضا مكرسة، أما بقية الصحراء المترامية فلم يكن قد ادعاها لنفسه بعد أحد من الآلهة أو من البشر.

تناولنا حتى الآن بعض القيود المفروضة في الأقداس القديمة؛ ولكن قد تكون هناك بعض الفائدة لو ألقينا عليها نظرة أخرى فاحصة في ضوء ما استجد على الموضوع وهو ادراك أن كل هذه القيود تعد في نهاية الأمر مما يندرج ضمن المحرمات. وأبسط هذه المحرمات وأشملها تلك التي تحمى أشجار الحمى وكل أشكال الحياة الطبيعية بالمكان. وفي الأنماط الأكثر تطورا للديانة السامية يعتقد في بعض الحالات أن غابة الحرم الطبيعية من غرس الإله،^{٢٧} مما يعطيه حق الملكية فيها بالطبع. إلا أن ظاهرة عبادة الشجر والبساتين والتي سنتناولها بمزيد من التفصيل في المحاضرة الخامسة تشير الى مفهوم أقدم كان يعتبر نباتات الحرم مشحونة بنفحة من روح الإله. وكانت هناك قاعدة على نفس الدرجة من الشبوع والبدائية تعفى الطير والغزال وغيرهما من فرائس الحرم من الصيد.^{٢٨} ولا بد أن هذه المخلوقات البرية كان يعتقد أنها ضيوف أو من أتباع الإله أكثر من كونها من ممتلكاته، ذلك أن القوانين السامية لا تعترف بملكية الحياة الطبيعية. إلا أن التابع في أقدم القوانين كان ينظر اليه على أنه قريب مصطنع تثبت حقوقه بطقوس تعلن وحدة الدم بينه وبين حاميه؛ ومن ثم فرما كانت طيور الحرم وحيواناته البرية ونباتاته تعتبر محرمة لأنها كانت جزءا من الروح الإلهية العامة. فيمكن القول إن أقدم الأقداس كانت مشحونة في كل أجزائها وما ينتمى اليها بطاقة خارقة ما. وهذا هو المفهوم البدائي عن المحرمات، وحتى في الديانات

الأرقى نجد أن عملية إدراج كل المحرمات ضمن مفهوم قداسة الإله لم تكن تطبق بحذافيرها دائما. وهناك عنصر رئيس واحد بعينه في عقيدة التحريم يفتقر الى المنطق من منظور أية ديانة لديها رؤية واضحة عن شخصية الآلهة، وهو عنصر لم يستبعد أبدا من مفهوم الساميين عن القداسة ويظهر جليا حتى في الأجزاء الخاصة بالطقوس في العهد القديم. فكانت القداسة كالتحريم، يعتقد أنها معدية وتنتشر بالاتصال المادي. ولكي نتجنب تعقيد المناقشة الراهنة بكم كبير من التفاصيل فإننا نحيل ما لدينا من إيضاح كامل لهذه المسألة الى ملحوظة بآخر الكتاب،^{٢٩} ونقصر حديثنا على الإشارة الى أن الأشياء الدنيوية العادية التي تستخدم في الطقوس الدينية عند العبرانيين والتي كانت تلامس أشياء على درجة فائقة من القداسة كانت تعتبر «طاهرة» فلا يمكن استخدامها من بعد للأغراض العادية السابقة. وفي بعض الحالات كان يشترط إزالة هذه الطهارة غير المرغوبة ببعض الطقوس؛ وفي حالات أخرى كانت طهارة بعض الأشياء غير قابلة للإزالة مما يوجب تدميرها. ولاتزيد هذه القوانين في العهد القديم عن مجرد بقايا من التشريعات القديمة الخاصة بالطهارة؛ وتنسم تفاصيلها بالغرابة الى حد ما. وكان المفهوم القائل بأن الأشياء التي تندرج ضمن المحرمات وبالتالي تخرج عن استخداماتها الدنيوية ولا بد من تدميرها كان أكثر شيوعا عند العبرانيين منه عند سائر الساميين؛ إلا أن المبدأ العام ينطبق على كل الديانات السامية ويفسر معظم جوانب التحريم الخاصة التي تنطبق على الأقداس، ومنها حق اللجوء ومصادرة الإبل الشاردة على الأرض الحرام والتشريع المكى الذي يقتضى من الغرباء الذين يتعبدون عند الكعبة بملابسهم

العادية أن يتركوها عند باب الحرم. وكل هذه القوانين كان يحكمها المبدأ الذى يقضى بأن كل ما يدخل المكان المحرم من أشياء دنيوية يصبح مقدسا ومحراما مثله كممثل المتعلقات الأصلية للحرم، وهو مبدأ يقبل الكثير من التنوع فى تفاصيله بطبيعة الحال. فالقدسية المكتسبة نتيجة للملامسة لا ترقى الى قدسية الأشياء الطاهرة بفطرتها. إذ يمكن إزالتها فى كثير من الطقوس عن الملابس بغسلها، وعن شخص العابد بالاغتسال. والقاعدة فى اكتساب الأشخاص للقداسة نتيجة للملامسة المحرمات الزوال والوقتية؛ من ثم فحين يلامس السورى حمامة وهى أقدس الطيور يصبح محرما لمدة يوم واحد، وكان الهارب الذى يلوذ بمعظم الأقداس القديمة يفقد ماله من حرمة بمجرد مغادرته للأرض الحرام (العدد ٣٥/٢٦ وما بعدها).

وتكمن العقوبة النهائية لهذه التشريعات فى القدرة الفطرية للمحرمات على حماية نفسها من التعديات أو فى غيرة الإله الذى يمقت كل عدوان على نطاقه الخاص طبقا للوثنية المتأخرة. ولكن ما أن كانت هذه التشريعات تستقر لمرة واحدة كانت تثبت دون تدخل من العقوبات الغيبية من جانب القوى الاجتماعية العادية. وقد تواتى الجرأة أحد الناس بالاعتداء على حرمة فيعرض نفسه لخطر غيبى؛ ولكن إذا لم يكن رفاقه على نفس الدرجة من الجرأة فإنهم كانوا ينبذونه خشية أن يشملهم الخطر. ٣٠ وفى ضوء هذا المبدأ كانت معظم المجتمعات القديمة تحكم بالنبذ أو الإعدام على المارقين الذين يعتدون على المحرمات دون انتظار لدفاع الإله عن قضيته. ٣١ وكانت مقولة يوأش «إن كان إلها فليقاتل لنفسه لأن مذبحه قد هُدم» تعتبر ضعفا فى الإيمان. فمثل هذا

الدليل لا يطلب من الإله إلا حين يبدأ الشك في قدرته.^{٣٢} لفكرة خطورة الانتظار إلى أن يدفع الإله الضر عن قدسيته أهمية تاريخية بالغة باعتبارها أحد الأسس الرئيسة لنشأة التشريع الجنائي. ففي أقدم أنماط المجتمعات كان المروق أو خرق الأعراف هي الآثام الوحيدة التي تعامل باعتبارها جرائم؛ فالسرقة ليست جريمة، بل يمكن للمرء أن يحمي ممتلكاته من التعدي بوضعها أمام حرمة من الحرمات حيث يصبح التعدي عليها مروقاً.^{٣٣} وكانت مثل هذه الحرمات تنشأ عند العبرانيين عن طريق اللعن (القضاة ١٧/٢) وبنفس هذه الطريقة كان الملك يضمن الشرعية على قراراته غير المنطقية (صموئيل الأول ١٤/٢٤ وما بعدها). أما المحرمات غير المنطقية كما نرى في حالة شاول ويوناثان في هذا الإصحاح فمن المؤكد أنها كانت تُنسى على المدى البعيد لأن الرأي العام كان ضدها، في حين أن المحرمات التي كانت تعمل للصالح العام وتكبح جماح الشر فكانت تلقى تأييد المجتمع ودعمه لها، وتتحول في النهاية إلى قوانين لها عقوبات مدنية. إلا أنه لم يكن هناك مجتمع قديم يرى في العقوبات المدنية وحدها تأميناً كافياً لنظامه الصالح؛ فكان اللعن والتعذيب وحلف اليمين في الحرم دائماً هي الملاذ الأخير، وكلها كانت تعنى وصم الآثم بخطيئة المروق وإخضاعه للحكم المباشر عليه من جانب القوى الغيبية.

ومما يذكر في هذا الصدد الصورة التي وردت بسفر التثنية (٢٧) ويشوع (٣٠/٩) وما بعدها) والتي توضح أن بني إسرائيل لدى دخولهم أرض كنعان لأول مرة وضعوا عدداً من حكمائهم تحت حماية حرمة من الحرمات المقدسة، ألا وهي اللعنة الكبرى على الملأ. ونستخدم لفظ «حرمات» (taboo) هاهنا لما

توحي به من تتابع آلى للخطيئة والعقاب لا لربطها بفكرة الحكم الإلهي؛ انظر وصف اللعنة بسفر زكريا (٥ / ١-٤). ٣٤.

هوامش

^١ يتحدث الفينيقيون عن «الآلهة المقدسة» (ها إلام ها قيدشام) بما ينم ضمنا عن قدسية الرب عند العيرانيين.

ويضم إشارات الى الأحكام التي يقررها ²Wellhausen, *Heidentum*, p. 102 النبي محمد (ص) فيما يتعلق بحرم مكة وحمى الوجى بالطائف. وفي كلتا الحالتين كان الحكم تأكيداً للاستخدام القديم، كما وضع النبي (ص) قواعد مماثلة لحرمة الحديد بالمدينة (البلاذري، ص ٧ وما بعدها). ففي مكة لم يكن القانون الذي يحرم قتل الحيوانات أو مطاردتها ينطبق على بعض المخلوقات المؤذية. والحديث الذي يستشهد به كثيرا في هذا الصدد (البخاري، ٢، ١٩٥ من طبعة بولاق المنقحة) يحدد الغراب والحدأة والفأر والمقرب و'الكلب المقور' وهو ما يؤخذ على أنه يشمل الأسد والفهد والذئب وغيرها من الضواري التي تهاجم الإنسان (الموطأ، ٢، ١٩٨). وكانت الأفعى تقتل بلا هوادة في منى التي تعد ضمن الحرم (البخاري، ٢، ١٩٦). ومن الواضح أن حماية الإله لا تشمل الذبائح وطيور الصيد التي تطارد حمام الحمى. والسماح بقتل الحيوانات الضارة يمكن مقارنته بحكاية الحرب بين الجن وبنى سهم. وفي القانون الذي يحرم جز الأعشاب استثنى النبي (ص) نبات الإذخير بقدر من التردد بناء على طلب من العباس الذي أشار الى عادة السماح بجزه لبعض الأعراض. والى هنا تنسم النصوص التي بين أيدينا بالغموض وتفاوت فيما بينها بدرجة كبيرة، إلا أن الاختلافات كلها تتوقف على طريقة قراءة الكلمات حيث كان الناسخ يهمل بعض النقاط فوق الحروف أو تحنها عما يحدث لبسا في قراءتها. وكان تردد النبي في استثناء بعض الأعشاب يرجع الى ارتباطها ببعض العقائد الوثنية. انظر *Muh. in Medina*, p. 338.

^٣ انظر ابن سعد وإشارات لهاوزن الى دوتى (Doughty)، ٢، ٢٤٥، وانظر ابن هشام، ص ٩٥٥. فيطلق لفظ «حمى» فى حالتين، ولا يزال هذا اللفظ مستخدماً. لمزيد من المعلومات عن تشريعات المراعى، انظر أبى يوسف، كتاب الخراج (ط بولاق، ١٣٠٢ هـ)، ص ٥٨ ومابعدها.

^٤ طبقاً لما يذكره البكرى، ص ٨٣٨، كانت المعامدة التى عقدها النبى (ص) مع ثقيف أهل الطائف تضم عبارة «وثقيف أحق الناس بوجع»، وكان الهدف من إقرار الحرمات القديمة فائدة الناس، وهو ما كان يحدث بالفعل؛ إذ كان قطع الأشجار أسرع وسيلة لتدمير مرعى من مراعى الإبل. انظر ملحوظات فلوير فى *Journal of Royal Asiatic Society*.
^٥ البلاذرى، ص ٨.

^٦ ابن هشام، ص ٩١٨؛ البلاذرى، ص ٩٩؛ ابن هشام، ص ٩٥٥.
^٧ للمزيد عن هذه النقطة انظر آخر هذا الكتاب، «الملحوظة الإضافية ب».
^٨ الخروج ١٣/٢١. وكان حق اللجوء هامنا ينطبق على كل الهياكل، إلا أنه تحدد فيما بعد مع إلغاء الهياكل المحلية وأصبح قاصراً على بعض الحرم القديمة، أى مدن اللجوء.
^٩ ورد هذا فى رواية تاسيتوس فى بحث تاييرىوس فى انتهاكات حق اللجوء. ومن بين البقاع الحرام التى تمنح هذا الحق بعد الاستقصاء بافوس وأماتوس، وهما حرمان فينيقيان. وورد ذكر اللجوء الى معبد ملكارت بصور عند ديودورس، ١٧/٤١ - ٨. كما كان حق اللجوء يمنح فى دافنه بالقرب من انطاكية (سترابو، ١٦/٢ - ٦؛ مك ٣٣/٤). وكان الفينيقيون ينقشون عدداً من مدنها باعتبارها أماكن للجوء على مسكوكاتها؛ انظر *Head, Greek Num., Index iv*. تحت *ΑΣΥΛΟΣ, ΙΕΡΑΣ, ΑΣΥΛΟΥ*. وربما أمكن ذكر الهرقليوم قرب المصب الكانوبى للنبيل (هيرودوت ١١٣/٢)، إذ يدل اسمه ومكانه عن أنه كان معبداً فينيقياً. فكان العبد الآبق يميز بوشم رموز مقدسة على جسده، وهو عرف سامى؛ انظر *Lucian, Dea Syria*, lix. والأغاني ١١٠/٧ حيث كان السيد العربى يسم رفيقه بوسم إله. وأدين بهذه

المحفوظة الأخيرة للأستاذ دي غويه.

^{١٠} ياقوت، جلد وفلس؛ Wellhausen, pp. 48, 50.

^{١١} انظر الأشعار التي وردت عند ابن هشام وشرحها لمهاوزن ص ١٠٣. والأسباب التي استنتج فلهاوزن على أساسها أن هذه الإبل المحرمة كانت قطيعا محرما يرعى في مرعى الإله المقدس ليست مقنعة. ويتضح من الحكاية التي وردت عند المفضل في الأمثال ص ١٩ أنها كانت أحيانا تظل مع قطيعها القديم؛ وهو ما يتفق وماذهب اليه النحويون العرب.

^{١٢} فلم يكن يشرب لبنها مثلا إلا الضيف (ابن هشام، ص ٥٨). ولم يكن التحريم في بعض الأحيان يعنى أكثر من قصر أكل لحومها على الرجال دون النساء، أو على بعض الناس دون غيرهم. ولم تكن الإبل المحرمة تمتطى، ومن هنا جاء اسم «حامي». وورد عند ليث (اللسان، ٣٤١ / ١٩) أن الجروح على سمن الجمل كانت في بعض الحالات تجعل امتطاه مستحيلا؛ إلا أن هذا التفسير لم يكن قاعدة، حيث كان يحل للإنسان في حالات الطوارئ أن يمتطى جملا محرما لتعقب أحد اللصوص (المفضل، الأمثال، ص ١٩؛ Freytag, *Ar. Prov.* i. 352). وبعد ماورد عند راسموسن ترجمة مغلوبة لما قاله ليث. فقد ثرا راسموسن لفظ «أغلاق» على أنه «أغلاق»، ولفظ «سناسن» على أنه «سنامن».

^{١٣} يشير هذا الجذر في العبرية إلى التحريم الذي يحمل ضمنا معنى الفصل التام عن الاستخدام البشري، أى التدمير التام لشيء حلت به اللعنة، أو الحرمان من الحقوق الكنسية (excommunication) بالمفهوم الدينى الحديث. ويقترّب من ذلك معنى لفظ «حرام» في القسم العربى «أنا حرام إن».

^{١٤} ولعل الاسم «حات» مشتق منه. Lagarde, *Bildung der Nomina*, p. 156. والمعنى الأولي للجذر كما يشير نولدكه هو «أن يراقب» واشتق منه اللفظ الذى يعنى «أن يرى» في الآرامية الفلسطينية، في حين أنه لفظ «حوما» (حائط) في العبرية مشتق منه.

^{١٥} وعقوبات مدنية في بعض الحالات أيضا. فبمقتضى تضامن المجتمع فإنه يهتم بمروق أى

من أفرادهم على الدين ويهتّم بتطهير الدّنس.

^{١٦} من التفسيرات الجيدة للمحرّمات مانجده عند فريزر (J.G. Frazer) في الطبعة التاسعة من الموسوعة البريطانية، المجلد ٢٣، ص ١٥ ومابعدها، مع الإشارة إلى أفضل المصادر عن هذا الموضوع.

¹⁷ Lucian, *Dea Syr. Liv.*; Antiphanes, ap. Athen. iii. p.95 [Meineke, *Fr. Com. Gr.* iii. 68].

^{١٨} انظر الملاحظة الإضافية (ب): القداسة والنجاسة والمحرّمات.

^{١٩} للاطلاع على قدسية حرمون، انظر Reland, *Palæstina*, p. 323.

²⁰ Renan, *Mission de Phénicie* (1864), p. 295.

²¹ Iamblicus, *Vit. Pyth.* iii. (15); Tacitus, *Hist.* ii. 78.

بغض النظر عن الدلائل التقليدية، يتضح من سفر الملوك الأول (١٨) أن الكرمل كان جبلا مقدسا عند الفينيقيين. وكان به هيكل ليهوه، مما كان يجعله مكانا مناسباً للتنافس بين عبادة يهوه وعبادة بعل. وكان الكرمل لا تزال تكسوه الأدغال كما كان في زمن العهد القديم (عاموس ١/ ٢؛ ميخا ٧/ ١٤؛ نشيد الأنشاد ٥/ ٧)؛ ولا يتأكد ماورد بسفرى عاموس (٣/ ٩) وميخا (١٤/ ٧) حيث وردت الإشارة إليه باعتباره مأوى وملأذا منيعا إلا بربطه بملاحظة إيامبليخوس بأن الجبل كان مرعى تعيش القطعان على أوراق غاباته في الخريف (ولانزال، Thomson, *Land and Book* [1860], pp. 204 sq., 485) وكان الهارب يجد فيه ملاذا آمنا. ولم تندثر قدسية الكرمل حتى الآن، ولا يزال مشهد احتفال إيليا كما ورد لدى سيتزن (Seetzen, ii. 96 sq. يمثل هيدا كنعانيا قديما.

²² Wellhausen, p. 163.

يضيق المجال هاهنا عن الخوض في مسألة عبادة الأسلاف. بالإضافة للهاوزن، انظر Goldziher, *Culte des Ancêtres chez les Arabes* (Paris).

(1885) و (Muh. Studien, p. 229 sqq.) وهناك بعض الملاحظات في كتابنا (Kinship ص ١٨ وما بعدها).

٢٣ ورد عند ياقوت ٧٩٠ / ٣ (الله وذن، ص ١٠٢) أن هناك علامات تسمى «أخيلة» كانت تقام لتدل على أن المكان حرم لا يجوز الاقتراب منه. إلا أن «الاقتراب» من شيء محرم يعد لفظا عاما لاتسهاك حرمة، لذا فلا ينبغي التأكيد عليه. كما كان لفظ αβαστον اليوناني يستخدم بمعنى «محرم» (إضافة الى لفظ ασυλον). ولكن يلاحظ أن ياقوت يشير في نفس الفقرة الى أن الخيالين اللذين يحددان الحصى كانا يسميان «الغريّان» أي الحجران المقدسان. ولم يكن يعلم المعنى الدني للفظ «غريّ»، وبالتالي قد يدرجهما ضمن الأخيلة عن غير قصد. ولكن إذا كان مكان القريبان يقع بالفعل على حافة الأرض الحرام، فلانماص من الاستنتاج بأن الاتباع كان محرما عليهم دخول المنطقة. ويقابل ذلك القريبان كما ورد بفسر الخروج (٤ / ٢٤) حيث بنى المذبح خارج حدود سيناء، وكان محرما على الناس الاقتراب من الجبل.

٢٤ سيتضح فيما بعد أن هذه هي الفكرة التي أثبتت عليها نظرية أنسلم عن التكفير.

٢٥ انظر الملاحظة الإضافية (ج)، المحرمات في الجماع.

٢٦ والتفاصيل طالما أنها تتعلق بطقوس الحصاد السنوية المتكررة فإنها تندرج تحت موضوع الأعياد الزراعية لأبد من تأجيلها الى سلسلة أخرى من المحاضرات. ويتضح الخطر المترتب على اختراق الخرابات في الجزيرة العربية في قصة حرب بن مرداس. ويأتي الخطر هاهنا أيضا من الجن الذين يستوطنون المكان، ولكن حتى إذا كانت الأرض كلها تنتمي لإله صديق، فلا بد من أخذ الاحتياطات اللازمة حين يضع الإنسان يده لأول مرة على أي من خيرات الطبيعة. لذا فإن العبرانيين كانوا لا يأكلون ثمار الشجرة البكر إلا في العام الخامس من إثمارها؛ وكانت الثمار في عامها الرابع توهب للرب، إلا أن محصول السنوات الثلاث الأولى كان يعتبر «غير مختن»، أي من المحرمات، ولا يجوز أكله على الإطلاق (اللاويين ١٩ / ٢٣ وما بعدها). وهناك فكرة مماثلة يقوم عليها التقليد السوري بتقديم قريبان بشري عند إنشاء المدن (Malalas, Bonn).

- 203, 200, 37. ed. pp. وفي الجزيرة العربية، لا يزال «أهل الأرض» (الجان المحليون) يسترضون برش دم الأضحية على الأرض التي توطأ لأول مرة أو حين يتم بناء بيت جديد أو فتح بئر جديد (Doughty, i. 136, ii. 100, 198). ويستشهد كريم (Kremer, Studien, p. 48) بشفرة من أبي عبيدة وردت عند السديري، ج ١، ص ٢٤١ تبين أن هذه القرابين المقدمة للجان كانت من الموروثات القديمة التي حرمها النبي (ص).
- ٢٧ كانت أشجار السرو في دافني من غرس هرقل (Malalas, p. 204).
- ٢٨ سبق الاستشهاد بحالاتي مكة والوَجْ، وبالنسبة للأولى انظر الآيات التي وردت عند ابن هشام، ص ٧٤. وقد وجدت الطيور في معبد أورشليم ملاذاً آمناً تلجأ إليه (المزامير ٣/٨٤). وفي كورنثيوم يقبرص حيث يحتشد الذين يعانون سامية لم تكن الكلاب تجرؤ على مطاردة الفرائس إذا لجأت إلى أيكة مقدسة، بل كانت تقف خارجها تنبح (Aelian, N. A. xi. 7) وكانت نفس هذه العقيدة سائدة في المصور الوسطى فيما يتصل بجامع وضريح الصديقة (الشجرة) بجبال شرق صيدا (المقدس، ص ١٨٨). وكانت الأيائل والظباء بجزيرة إيكاروس المقدسة بالخليج العربي لا يتم صيدها إلا لتقديسها كقرايين (Arrian, vii. 20)؛ وكان على الصياد كما يقول آليان (Aelian, N. A. xi. 9) أن يستأذن الإلهة أولاً، وإلا ضاع صيده هباء وحق عليه العقاب.
- ٢٩ انظر الملاحظة الإضافية (ب)، القداسة والنجاسة والمحرمات.
- ٣٠ انظر حالة سخان، يشوع ٦/١٨؛ ١١/٧. ١١ وما بعدها حيث يؤدي تعديبه على إحدى الحرمات إلى عقابه هو ومن حوله.
- ٣١ انظر اللاويين ٢٠/٤، ٥؛ فإذا لم يقم شعب الأرض بقتل المارق فإن الرب يهلكه وعشيرته معه. وفي أسفار موسى الخمسة يصعب في بعض الحالات أن نعرف ما إذا كانت العقوبة المفروضة على التعدي وضعية أم إلهية، انظر اللاويين ١٧/٤، ١٩/٨.
- ٣٢ القضاة ٦/٣١. وهناك ما يقابل ذلك عند ابن هشام، ص ٣٠٣ وما بعدها - فقد تعرض

صنم عمرو للاعتداء مرارا من جانب بعض المسلمين. وفي النهاية يقدم عمرو للإله سيفاً ويطلب منه أن يدفع عن نفسه الضر إن استطاع، ثم يعلن عمرو إسلامه. وعند ياقوت، ٩١٢/٣ وما بعدها نجد شخصا تواتيه الجراءة لاسترداد ناقلة مسروقة من حرم الفلّس، فيقول عابر السبيل لرفيق له: «انتظر وانظر ما يصيبه اليوم!»؛ وحين مرت عدة أيام دون أن يصيبه شيء، يكفر عابر السبيل بالأوثان ويتحول إلى المسيحية. ولا أظن أن النص الأصلي للإصحاح السادس من سفر القضاة يقصد به الإيمان بأن عقاب الرب ينزل في نفس يوم ارتكاب المعصية. فالآية التي نصها: «من يقاتل له يُقتل في هذا الصباح» قراءتها الصحيحة هي: «من يقاتل بعمل يُقتل قبل صبيحة اليوم التالي» (آية ٣١). فكان الاعتقاد السائد أن الرد الغيبي على المعصية كان يأتي سريعا أو لا يأتي أبدا. أما عدم تهاون الرب تجاه الخطية لأنه إله «بطيء الغضب وكثير الإحسان» ومهل المعصاة لكي يتوبوا (الخروج ٦/٣٤) فهي من النقاط التي نص عليها المهد القديم ووجد الأنبياء صعوبة في توصيلها للناس.

^{٣٣} اعتقد أنه يمكن التأكيد على أن كل معصية عقوبتها الإعدام أو النبذ في المجتمع القديم كانت تعتبر اعتداء على الحرمات؛ فقتل ذوى القربى وجماع المحارم يعد اعتداء على حرمة دم القبيلة ويستوجب عقابا إلهيا إذا ما تهاون البشر فيها.

^{٣٤} كانت اللعنة عند العرب عملية آلية صرفة؛ فإذا سقط أحد الناس على وجهه فقد نمر اللعنة من فوق رأسه دون أن تصيبه؛ انظر لمهاوزن ص ١٢٦. ولزيد من الاطلاع على يمين التطهر انظر كتابنا *Kinship* ص ٥٣، ٢٦٣؛ وعند العبرانيين انظر سفرى التنبيه (٧/٢١) والعدد (١١/٥) وما بعدها) حيث تتضح الصلة بالمفاهيم البدائية عن الحرمات. ومن الآثار السريانية المتأخرة الدالة على استخدام اللعنة لحماية (أو إقرار) حق من حقوق الملكية (كما هو الحال في سفر القضاة، ٢/١٧) ما نجده لدى يعقوب إديسا (٤٧) «فيما يتعلق بكاهن بدون لعنة ويعلقها على شجرة حتى لا يأكل إنسان من ثمرها». وهناك أمثلة عديدة لعملية اللعن بغرض حماية حقوق الملكية وما إلى ذلك في مجتمع الجزيرة العربية الذي كان يفترق إلى القانون قبل الإسلام وقد

وردت في (Div. Hodh. No. 245) في هيئة حكايات عن الجاهلية كانت تروى للخليفة عمر بن الخطاب. أما في الإسلام فالثواب والعقاب مؤجلان إلى يوم الحساب (جانب الصواب المؤلف في عبارته هذه؛ فالثواب والعقاب في الإسلام في الدنيا والآخرة، ولا يقتصران على الآخرة. المراجع).

✱

المحاضرة الخامسة

الأقداس والماء والشجر والكهوف والحجارة المقدسة

رأينا أن القدسية لها درجات وأنه من الطبيعي أن تكون ثمة دائرة على درجة من القدسية أعلى من غيرها داخل كل أرض حرام وتطبق القيود الدينية في نطاقها كاملة وبصورة صارمة، ويشعر الإنسان فيها بأنه أقرب إلى إلهه منه في أى بقعة أخرى حتى على الأرض الحرام ذاتها. وتتحول هذه البقعة الأشد قدسية إلى الحرم الذى تقدم فيه القرابين حيث يتقرب العابد إلى إلهه بالصلوات والقرابين ويلتئم الرشد في حياته من كهنته. ولما كانت الأماكن المقدسة عامة هي المناطق التي تسكنها القوى الإلهية، فإن حرمة أو موضع عبادته دون غيره هو بقعة يكون الإله حاضرا فيها باستمرار متجسدا في رمز مرثى ما. أما في الأنماط الدينية الأكثر تطورا فلا يكتفى وجود حمى يكتنفه الغموض؛ فالبشر في حاجة إلى بقعة خاصة يجتمعون فيها ويقدمون القرابين والثقن من حضور الإله معهم. وكانت بعض القرابين في الجزيرة العربية تترك على الأرض الحرام لكي تلتهمها الضواري. ولكن حتى في الجزيرة العربية كان الحمى عادة ما يشتمل على موضع محدد يقدم دم الأضحية فيه إلى الإله مباشرة عن طريق إراقتة على

الحجارة المقدسة أو يشتمل على شجرة مقدسة تعلق عليها العطايا. وفي الأنماط العادية من الوثنية كان يجب على كل عابد أن يدخل بعطاياه الى حضرة الإله أو يمثل أمام رمز حضوره.^١

كان الرمز أو الشيء المرثى الثابت الذى كان العابد يمثل فى حضرة إلهه مباشرةً عنده أو من خلاله موجودا فى كل معبد سامى إلا أنه لم يكن رمزا موحدا دائما، فكان فى بعض الحالات عنصرا من عناصر الطبيعة، وفى حالات أخرى كان شيئا مصطنعا. وكان من الرموز الطبيعية المألوفة عين ماء أو شجرة، بينما كان الرمز المصطنع نُصباً أو كومة من الحجارة؛ ولكن غالبا ماكان المكان يضم عدة أشجار معا، وكانت هذه هى القاعدة فى الأقداس الأكثر تطورا، فكانت لكل منها طقوس دينية خاصة ترتبط بها.

ولاشك أن اختيار الرموز الطبيعية كعين الماء والشجرة يعزى فى جزء منه الى أن المواطن الأثيرة لدى الكائنات الحية والتي كانت تضفى عليها قدسية غيبية كانت تقع بجوار غابة أو ماء جارى. وإلى جانب ذلك هناك مايدل على الاعتقاد بأن للشجر والماء الجارى حياة تشبه حياة البشر ولكن يكتنفها الغموض وبالتالي الرهبة.^٢ وهذه فى رأينا وجهة نظر مختلفة تماما؛ ففى حالة من الحالات نجد أن عين الماء أو الشجرة لادور لها إلا تحديد الموقع الذى يتردد عليه الإله، وفى حالة أخرى نجد أنها هى التجسيد الظاهر للوجود الإلهى. إلا أن المخيلة البدائية لا تجد صعوبة فى الربط بين مفاهيم متضاربة عن الموضع أو الشيء المقدس نفسه. فالآلهة غير مقيدة بشكل واحد تتجسد أو تتجلى فيه؛ وكما سبقت الإشارة^٣ كان هناك نوع من التفرقة بين الحياة والتجسيد المادى للحياة

يراه أبسط الناس عقلا في ظواهر كالأحلام. حتى البشر كان يفترض أن باستطاعتهم أن يغيروا هيئتهم فيتخذوا هيئة الذئب أو الطيور؛^٤ وكانت للآلهة بكل ما لها من قدرات خارقة قدرة أكبر في هذا المجال بالطبع، فكانت للإله قدرة على التجلي في صورة شجرة أو عين ماء، لكنه من حين لآخر يتخذ هيئة البشر أو الحيوان. وكانت كل مظاهر الحياة في أي حرم لها سمة إلهية وتشكل وحدة دينية بما يساعد على تغذية المشاعر الدينية؛ وكان حضور الإله فيها جميعا محسوسا بصورة مباشرة. وكانت المظاهر الثابتة لحضوره، سواء كانت عين ماء مقدسة أو شجرة مقدسة، تحتل المكانة الأولى في طقوس العبادات وذلك لأنها ثابتة وبالتالي تتخذ طابعا مقدسا ثابتا. وتنطبق هذه الاعتبارات على أقداس الشعوب البدوية والمستقرة على السواء، إلا أن الأهمية الدينية للماء عند الأخيرة كان يدعمها نمو أفكار عبادة البعل التي كان الإله فيها باعتباره واهب الحياة يرتبط ارتباطا خاصا بجريان الماء ونمو النبات.

ويتفق مع ذلك أن الآبار المقدسة موجودة في كل بقاع المنطقة السامية وترتبط بالأقداس، إلا أنها عند العرب البدو أقل مكانة منها عند الشعوب الزراعية بكل من الشام وفلسطين. وورد ذكر عيون ماء أو جداول في العديد من الأقداس العربية، إلا أنه ليس ثم دليل مباشر على أن هذه المياه كانت مقدسة أو كان لها دور محدد في الطقوس الدينية. وأوضح الحالات لمجدها في مكة حيث تمتد حرمة بئر زمزم إلى ما قبل الإسلام. بل يبدو أن هذه البشر كان يلقى فيها بالمعطيا في العصور القديمة وهو ما كان شائعا بالنسبة لآبار الساميين الشماليين المقدسة.^٥ كما أن هناك نوعا من الحرمة الدينية بصفى على البركة

التي تقع أسفل مسقط مائي في حرم الدواسر.^٦ ونظرا لأن عيون الماء الاستشفائية والينابيع المقدسة كانت معروفة في كل مكان فمما يلاحظ أن عرب الجنوب كانوا يعتقدون أن ينابيع الاستشفاء يسكنها جان يتخذون هيئة الأفاعي،^٧ وأن ماء الحرم عند النخيل كان يعتقد أنه يهب الصحة فكان الحجيج^٨ يأخذون من مائه وهم عائدون كما يحدث اليوم مع ماء زمزم. وبنفس هذا المنطق، فإن عادة الحجاج الذين يحملون الماء من بئر عروة^٩ ربما كان أثرا من قدسيه عابره. وعلى حواف الصحراء العربية نجد أن عين إفاكا بتدمر لا تزال ترتبط بها أسطورة عن عفریت في هيئة أفعى. وهى عين كبريتية عليها حارس معين من قبل الإله يرحيبول ويطلق عليها في أحد النقوش اسم «العين المباركة».^{١٠} وفي صحراء ماوراء البصرة نجد الماء المحرم حيث كان الصدع يستقبل شلالا عظيما. وكانت قوة الماء تبتلع العطايا التي يلقي بها فيها أو تلفظها، مما كان يعد إشارة الى رضا الإله أو سخطه؛ وكان القسم بالمكان وينبوعه هو أغلظ الأيمان عند سكان المنطقة.^{١١} وتنتمى الحالان الأخيرتان الى منطقة لم يكن الدين فيها عربيا خالصا في شخصيته، ولو أن الماء المحرم يذكرنا بمسقط الماء في حرم الدواسر، وورد عند بطليموس ذكر عين محرمة في الجزيرة العربية نفسها مرتين. وتحتل المياه المقدسة مكانة أسمى بكثير عند الساميين الشماليين والكنعانيين والسوريين الزراعيين. والأرض التي كانت تعتمد في ريعها على الينابيع والأنهار دون تدخل البشر كانت ملكا للبعل، فيُضْفَى قدر من القدسية على كل مصدر للماء الجارى؛ وحيثما كان يعتقد أن النشاط الإلهي

يتجلى فى إحياء الأرض كان الماء الذى يعطيها الخصوبة ويهب الحياة لسكانها يعد تجسيدا مباشرا لقدرة الآلهة. لذا نجد أن هانيبال فى عهده مع فيليب المقدونى وفى قسمه أمام كل آلهة قرطاجة وهيلاس يقسم من بين مايقسم به من قوى إلهية «بالشمس والقمر والأرض ومروج الأنهار (٩) والماء»^{١٢}. من ثم، كان تشييد المعابد بالقرب من عيون الماء والأنهار كان أمرا منطقيا نظرا لضرورة الماء للتطهر ولسائر الأغراض الدينية، بل إن وجود الماء الحار فى حد ذاته كان يضمن قدسية على المكان.^{١٣} ولم تكن عين الماء أو الجدول مجرد نوايع للمعبد، بل كانت هى نفسها من مقدسات المكان وكانت ترتبط بها بعض الأساطير والطقوس وفى حالات عديدة كان المعبد يدين لها بمكانته بل يسمى باسمها أيضا. وكان هذا هو الحال بالنسبة للجدول ومصادرها، وهذه المصادر فى بلاد كفسطين هى المطر الذى كان قاصرا على أشهر الشتاء وبكميات قليلة وتشكل سمات مميزة فى طبوغرافية المنطقة. وقد نستنتج من قسَم هانيبال أن هذه المياه كانت مقدسة بالنسبة للفينيقيين والقرطاجيين، وما نعرفه بالتفصيل عن مياه الساحل الفينيقى يؤكد هذا الاستنتاج تماما.^{١٤} ولدينا أدلة مباشرة على القدسية الفائقة التى كانت لبعض الأنهار كنهري بيلوس وأدونيس، وكان مرج وبركة عفوقة عند منبع أدونيس هى أشهر البقاع المقدسة عند الفينيقيين.^{١٥} وكان هذان النهران قد استمدا اسميهما من الآلهة، وكذلك كانت أنهار أسليبيوس قرب صيدا وأريس (ولعله هو نهر ليكوس) وكيشون.^{١٦} ولا يزال نهر طرابلس الذى يهبط من غابات الإرز الشهيرة يسمى «قديشة» أو النهر المقدس، والمرج الذى يحيط بمنبعه له قدسية عند المسيحيين والمسلمين على السواء.^{١٧}

وفى العصرين الهيلينى والرومانى كانت لمنبع نهر الأردن ببنياس قدسية عند بان (إله الغابات والمراعى عند الإغريق)، وفى العصور القديمة كان حرم دان العظيم عند بنى إسرائيل يحتل نفس الموقع أو عند المنبع المزدوج بتل القاضى. ومن الواضح أن سخط نعمان حين أمر بالاعتسال فى مياه نهر الأردن وإيمانه بأن أنهار دمشق أفضل من كل مياه بنى إسرائيل كان نابعا من فكرة فحواها. أن نهر الأردن هو المياه الشافية من العلل عند العبرانيين كما كان نهر أباتا وفارباز هما النهران المقدسان عند السورين، وهو فى ذلك لم يكن جائرا على معتقدات عامة بنى إسرائيل. وكان المنبع الظاهرى لنهر بردى نهر دمشق الأول، وهو عين الفيحى أو πηγή. يعد حرما. ونجد إليها الأنهار خريسورا وبيجاي وقد نقشت صورتها على مسكوكات دمشق، ويبدو أنهما كانا يلعبان دورا كبيرا فى ديانة المدينة. أما مسألة أن مياه جَدْرَة الحارة كانت فى الأصل مقدسة فهذا يمكن استنتاجه من الطقوس الخاصة التى كان المرضى لا يزالون يقيمونها فى عصر الشهيد أنطونيوس (De Locis Sanctis, vii). فكانت الحمامات تستخدم ليلا؛ وكانت تضاء المصابيح ويطلق البخور وكان المريض يرى رؤى خلال عملية الاستشفاء. ولا يزال من المحتم على المريض فى حمام طبرية الطبيعى ألا يغضب الأرواح بذكر اسم الله الى يومنا هذا (ZDPV. x. 179). وقد ورد فى التراث المحلى أن نهر أوروئس بالشام (وهو نهر العاصى فى العصور الحديثة المترجم) قد حفره تنين عملاق اختفى بعد ذلك فى باطن الأرض عند منبعه.^{١٨} وقد رأينا فيما سبق أن هناك صلة بين الجن فى هيئة الأفعى والتنين والبناني المقدسة أو عيون الاستشفاء خلال الحديث عن الخرافة العربية، وكانت بحير

قدّس التي كان يعتقد أنها منبع النهر (ياقوت ٥٨٨/٣) يطلق عليها اسم ينم عن قدسيّتها القديمة. ومن بين مياه السوريين كانت مياه الفرات تلعب دوراً هاماً في ديانة الخيرة، وكان يُعتقد أن الإلهة الكبرى ولدت منها؛ في حين أن منبع رافده الرئيس كان محلّ تقديس باعتباره الموضع الذي اغتسلت به هيرا بعد زواجها من زيوس (بل). وكان يفوح منها عطر جميل، وكانت مليئة بالأسماء الأليفة المحرمة.^{١٩}

ولم تكن قدسية الماء قاصرة على هذه الأنهار والمنابع الكبرى كما سبقت الإشارة. وفي الوقت نفسه لم يكن من الممكن وقف عيون الماء على الأغراض الدينية في المناطق الزراعية. فكل بلدة أو قرية كان لها بئرها وحرمها ومعبد الصغير، أما في كنعان، فلم يكن البئر يقع في نطاق الحرم بصورة عامة. وكان يتم بناء القرى على أراض مرتفعة ويقع البئر خارج يوابتها التي كانت في الغالب أسفل القرية، في حين أن الحرم كان على أرض أعلى ليظل على التجمعات البشرية.^{٢٠} من ثم فإن قدسية موارد الماء كانت تنبت عن الطقوس الدينية وتتسم بالغموض والضعف.^{٢١} وكانت عيون الماء المقدسة لا تقع بصورة عامة في الأقداس المحلية العادية، بل عند مزارات دينية بعيدة مثل عفوقة (Aphaca) وبشر سبع وممر، أو في المنطقة المحيطة بمعبد ضخّم كمعبد عسقلان حيث كان يقع حوض أثارجانيس وحيث يتم إطعام أسماكها المحرمة. وكان الماء والرياض المحيطة به في حالات معينة كدافني بالقرب من أنطاكية يشكل ما يشبه الحديقة العامة على حافة المدينة حيث كان الدين يمزج بالبهجة على الطريقة السريانية المتميزة.^{٢٢}

وكانت هناك أنماط متعددة للأساطير المرتبطة بعيون الماء والجداول المقدسة والتي علقت بأذهان الناس باعتبارها دليلاً على قدسيتها؛ إلا أن المعتقدات العملية والأعراف الدينية المرتبطة بالمياه المقدسة كانت واحدة في كل مكان. والمبدأ العام الوحيد المشترك بين كل أنماط الأساطير والذي يكمن في أساس العقيدة هو أن المياه المقدسة كانت مشحونة بالروح والطاقة الإلهية. وتقدم الأساطير تفسيرات شتى لذلك وتربط بين السمة الإلهية للمياه والعديد من الآلهة والقوى الغيبية، لكنها جميعاً تتفق على أن موضوعها الرئيس هو بيان أن عين الماء أو الجدول يتم تخصيصها إن صح التعبير بالطاقة الحيوية للإله الذي تستمد قدسيتها منه.

وكان الدم في عقيدة الأقدمين هو مبدأ الحياة أو سيلتها، وبالتالي فإن التعليل الذي كان شائعاً لقدسية المياه هو أن دم الإله يتدفق فيها. فيقول ميلتون:

تدفق دم أدونيس من صخرته الأم

بلونه القاني إلى البحر،

من جرح تموز السنوي. ٢٣

وكان اللون الأحمر الذي كان النهر يستمد من الأرض في أحد المواسم ٢٤ ينسب إلى دم الإله الذي أصابه جرح الموت في لبنان في ذلك الوقت من السنة ودفن إلى جوار الماء المقدس. ٢٥ وهناك عين ماء تميل إلى الاصفرار قرب يوبا كان يعتقد أنها تستمد لونها من دم وحش البحر الذي ذبحه برسيوس، ٢٦ ويقول فيلو بيبليوس إن العيون والأنهار المقدسة لإله السماء (بعل شاميم) هي التي تلقت دمه عندما ذبحه ابنه. ٢٧ وفي غط آخر من الأساطير، خاصة تلك التي

ترتبط بعبادة الإلهة أثارجاتيس Atargatis كانت الروح الإلهية للماء تكمن في الأسماك المحرمة التي تعيش فيها. وكانت أثارجاتيس وابنها طبقا لإحدى الأساطير التي شاعت في الحيرة وعسقلان قد غرقا في الماء - وهو ماء الفرات في الحالة الأولى، والبركة المقدسة عند المعبد القريب من البلدة في الحالة الثانية - وتحولا إلى سمكتين.^{٢٨} ولم يكن هذا إلا نمطا آخر للفكرة التي عبر عنها النمط الأول من الأساطير حيث يموت أحد الآلهة، أى تتوقف حياته في صورته البشرية لكنها تستمر في المياه التي يُدفن فيها؛ وهذه أيضا مجرد نظرية تهدف إلى التوفيق بين المياه المقدسة أو السمكة المحرمة والمفاهيم التي تضيف سمات بشرية على الآلهة.^{٢٩} وكان يقال أيضا إن الإله ذا الصفات البشرية يولد من الماء، فخرجت أفروديت من زبد البحر، وولدت أثارجاتيس في شكل آخر من أسطورة الفرات من بيضة وجدتها الأسماك المحرمة في مياه الفرات ودفعتها نحو الشاطئ. وكما نرى هاهنا كان الناس مخيرين بين الإيمان بخروج الإله من الماء أو اختفائه فيها، وفي ديانة إلهة السوريين بالحيرة كان المفهوم متلازمين في الأعياد الدينية حيث كان يتم النزول بصورتها إلى الماء ثم إعادتها إلى المعبد. وطالما أن الأسطورة على هذا القدر من المرونة فما من شك في أن المياه المقدسة والأسماك المحرمة كانت تُعبد لذاتها قبل أن تعرف الديانة الإلهة ذات الصفات البشرية، والحقيقة أن الأسماك المحرمة في مياه شابورا (Chaboras) ترتبط بأسطورة مختلفة تماما. فكان السمك محرما، وكانت الأسماك المحرمة تتواجد بالأنهار أو في البحيرات التي تقع عند الأقداس في أنحاء سوريا.^{٣٠} واثبتت هذه العقيدة الغيبية أنها أشد أجزاء الوثنية القديمة استمرارية؛ فلاتزال الأسماك

المحرمة تحفظ في أحواض عند دور العبادة بطرابلس وغيرها، ولا يزال هناك اعتقاد بأن من يجرؤ على أكلها يصيبه الموت أو تحل عليه كارثة.^{٣١} ويعتقد أن القوة الحية التي تسكن المياه المقدسة وتضفي عليها صفتها المعجزة أو قدرتها على الشفاء هي أنعمان، كما هو الحال في الحاليتين العربية والعبرية التي سبقت الإشارة إليها،^{٣٢} أو هي تين ضخمة أو وحش مائي كذلك الذي قام في الأسطورة الإنطاكية بتعميق مجرى نهر أورووتنس واختفى تحته.^{٣٣} والأفاعي في حالات كهذه هي بالطبع أفاعٍ خارقة للمألوف أو من عفرت من الجن، وكان تين أورووتنس يرتبط في الحقبة الإغريقية بالطيفون عدو الآلهة.^{٣٤} إلا أن العفريت قد يتخذ أشكالا أخرى؛ ففي رام الله بفلسطين هناك نبعان أحدهما يعتقد أنه يسكنه جمل والآخر تسكنه عروس؛ في حين أن عين عرطاس يقوم على حراستها كبش أبيض وآخر أسود.^{٣٥}

وهدف الأساطير في مختلف أئمانها هو أن الماء المقدس يسكنه إما كائن شيطاني أو مشحون بروح شيطانية. وتظهر نفس الفكرة بصورة شديدة الوضوح في عقيدة المياه المقدسة. فعلى الرغم من أن هذه المياه غالبا ما ترتبط بالمعابد والهيكل والكهانة في ديانة تتعلق بآلهة سماوية، إلا أن القدسية التي كانت تسبغ على البئر المقدس كانت تتخذ شكلا يوحى بأن القوة الإلهية المعنية كانت كامنة في المياه نفسها. ففي مكة في الجاهلية وفي العين المحرمة بصحراء سوريا كان يتم إلقاء القرابين في الماء المقدس. ولكن حتى في عفوقة في الحقبة التي نحن بصدددها حيث كانت الإلهة هي يورانيا أو عشتارت السماوية، كان الحجاج يلقون في البركة حليا من الذهب والفضة وأقمشة فاخرة وغير ذلك

من نفائس، وكان التناقض الواضح بين الشخصية السماوية للإلهة والمصير الأرضي للمعطايا يجد ما يفسره في قصة تحكى أنها كانت تهبط الى البركة في عيدها في هيئة نجم ملتهب. كما أن الزوار الوثنيين الذين كانوا يحجون الى شجرة ابراهيم وبثره في عيدهما السنوى كانوا يقدسون المكان باعتباره سكنا «للملائكة»^{٣٦} فكانوا يضعون القرابين الى جوار الشجرة ويضيئون البشر بالقناديل ويسكبون فيه الخمر ويلقون بالأطعمة والعملات والصمغ والبخور.^{٣٧} ومن ناحية أخرى، وفي المياه المقدسة بكروة وساود بجنوب الجزيرة العربية واللتين ورد وصفهما عند الهمداني في «الإكليل» (Müller, *Burgen*, p. 69) كانت عطايا الخبز والفاكهة وسائر الأطعمة توضع بجوار عين الماء. وفي الحالة الأولى كان يعتقد أن التين الذى يسكن الماء يأكل ما يلقى من عطايا، أما في الحالة الأخيرة فكانت الوحوش والطير تأكلها. ولا يزال الخبز يُلقى في البحر بغزة على سبيل القرابين.^{٣٨}

كانت القرابين في الديانة القديمة وسيلة من وسائل الدعاء والتضرع، وكان العابد حين يقدم قربانه يتطلع الى دليل ملموس ينم عن إجابة دعائه.^{٣٩} وفي عفوة والعين المحرمة كان القرابين يغوص في الأعماق إذا حاز القبول، أما إذا لم يحظ بالقبول فكان يطفو على السطح. وعندما طفت القرابين التى أرسلتها مدينة تدمر في أحد أعيادها السنوية بعد عام من إلقائها في الماء، اعتبر ذلك نذيرا بقرب سقوط المدينة.^{٤٠} ونرى في هذا المثال أن البشر المقدس كان يتحول الى مهبط للوحى والكهانة تعلن فيه ميول القوة الإلهية سواء بالسلب أو بالإيجاب. وكانت الآبار المقدسة في اليونان أيضا ترتبط بالكهانة ولكن في

صورة اعتقاد بأن الماء يلهم من يشرب منه. فنهج الرد السامى بعفوة يعتبر أكثر بدائية، إذ كان الماء نفسه يعطى الرد على الدعاء بصورة مباشرة ولو أن مدها كان قاصرا على ما يمكن استنتاجه من تقبل دعاء العابد أو رفضه.

ولعل الرد على الدعاء فى دافنى بالقرب من إنطاكية والذي كان يستدل عليه عن طريق غمس ورقة نبات فى الماء ينتمى الى نفس هذا النهج، إذ لا يمكن لنا أن نسلم بالنص الذى يشير الى أن الرد كان يظهر مكتوبا على ورقة النبات.^{٤١} ولا بد أن اختيار ورقة النبات لتكون مظهرا لرد الآلهة فى دافنى يعزى لتأثير إغريقى، فقد كانت دافنى حرما لهرقل - أى البعل السامى - قبل بناء معبد أبوللو.^{٤٢}

كما أن الرد على الدعاء بقبول قربان العابد أو رفضه قد يتحول الى اختبار يتعرض له من يتهم باقتراف جرم أو يشتبه فى حلفه كذبا إذا ما قُدم فى الحرم حيث يتقبله الإله أو يرفضه وفقا للقاعدة التى كانت ترى أن «الفاجر» إن مثل فى حضرة الإله لا يسلم من بطشه.^{٤٣} ولا يزال هناك ما يشبه هذا الاختبار فى العصر الحديث ويتمثل فى نمط اختبار الساحرات بالماء. وفى حضر موت كما ورد عند المقرئى^{٤٤} كان من يصيبه السحر بضر كان يأتى بكل الساحرات الى البحر أو الى بركة عميقة فيربط الأحجار على ظهورهن ويلقى بهن فى الماء. ومن لم تغرق منهن تكون هى المذنبة، مما يدل على الاعتقاد بأن العنصر المقدس يلفظ المذنب.^{٤٥} فالقاعدة العامة أن النجس لا يجزئ على الاقتراب من الماء المقدس، ولا فرق بين النجاسة المعنوية والمادية فى الديانة القديمة. لذا فإننا نجد المرأة غير الطاهرة فى الجزيرة العربية تخشى الاغتسال فى الماء المقدس خوفا مما

قد يصيب أطفالها؛ ولا يزال دخول وادى الشيخ عدى وبثره المقدس محظورا عند اليزيديين الى يومنا هذا إلا بعد أن يظهر جسده ورداءه.^{٤٦} وما كان بثر النفط المقدس فى الحرم القرطاجى والذى ورد وصفه بكتاب «عجائب الحكايات» والمنسوب لأرسطو^{٤٧} يستدق إلا للمتطهرين دينيا. وكان يمكن إجراء اختبار يقوم على هذه العقيدة عند بثر مقدس بطرق عدة،^{٤٨} إلا أن النهج السامى المألوف كان يقوم على شرب الماء. ويبدو أنه إذا كان الاتصال بالعنصر المقدس يشكل خطرا على الفاسج، فإن الخطر يتضاعف إذا ما جرؤ على شربه، وكان يعتقد أن الجفاف فى حالة كهذه كان يؤدى الى المرض والموت. وكان الماء بالبحيرة والعيون قرب تيانا يصبح زلالا عذبا فى جوف الصادقين فى حلفهم، أما الفاسج فيصاب فى عينيه وقدميه ويديه على الفور، وسرعان ما يصاب بالاستسقاء والهزال.^{٤٩} كما أن من كان يحلف بالماء المحرم كذبا فى صحراء سوريا كان يلقى حتفه بداء الاستسقاء فى غضون عام. وفى هذه الحالة يبدو أن الحلف بالماء كان كافيا؛ ولكن الأهم كما نرى فى الحالة الأولى هو جفاف الماء فى البقعة المقدسة حيث كان اليمين يحل محل الدعاء الذى كانت تصاحبه طقوس دينية معينة فى العادة. وكان اختبار شرب الماء المقدس يُجرى فى تشريع أسفار موسى الخمسة حتى على المرأة إذا اشتبه فى خيانتها لزوجها.^{٥٠} وكان يعتقد فى هذه الحالة أيضا أن الماء المقدس إذا خلط بتراب الحرم وحُلف عليه يمين كان يصيب الخالف بداء الاستسقاء والهزال؛ ويتضح قدم هذه العادة لامن سماتها العامة وحسب، بل لأن عبارة «الماء المقدس» تعتبر غريبة على لغة الدين عند العبرانيين ولا بد أنها أخذت من بقايا عبارة قديمة مهجورة. وعلى الرغم من

غرابية العبارة إلا أنه ليس من العسير التوصل الى معناها الأصلي؛ فتشير الحالات الماثلة أمامنا الى أن الماء كان من عين مقدسة على الأرجح، وهي نتيجة صحيحة تماما. ويبين للمهاوون أن التراث العبراني القديم ينسب أصل التوراة الى الكلمات الإلهية التي بشر بها موسى بحرم قادش أو ميرياه^{٥١} بالقرب من العين المقدسة التي وردت بسفر التكوين (إصحاح ١٤، آية ٧) باسم «عين مشباط» (عين الدينونة). والمبدأ الذي تقوم عليه إقامة العدل في الحرم هو إحالة الحالات التي يصعب على البشر البت فيها الى حكم الرب. وكان هذا المبدأ يطبق عند العبرانيين بكنعان عن طريق القرعة المقدسة، إلا أن نجاة ولو حالة واحدة على الأقل من اختبار الماء المقدس لا يدع مجالا للشك في المغزى من «عين الدينونة» (عين مشباط) أو ماء «المجادلة» (ميرياه).

بوجود هذه الأدلة بين أيدينا على الأهمية المبكرة للماء المقدس عند العبرانيين ليس لنا إلا أن نولي اهتمامنا لحقيقة مؤكدة فحواها أن الموضعين الرئيسيين للحج عند بني إسرائيل الشماليين في عهد عاموس هما دان وبشر سبع.^{٥٢} وسبق لنا أن عرفنا بوجود عين مقدسة في دان، وكان حرم بشر سبع يتكون من «الآبار السبعة» التي اتخذ المكان منها اسمه. ويلاحظ أن الساميين كانوا يضيفون قدسية خاصة على مجموعات الآبار السبعة.^{٥٣} ففي تشريعات يعقوب الرهاوي نقرأ عن بعض السريان ممن كانوا يدينون بالمسيحية إسما ويشكون من أمراضهم للنجوم أو يستنجدون بشجرة معزولة أو بيتر أو بالعيون السبع أو بماء البحر أو غير ذلك. كما نقرأ عند المنديين أيضا عن طقوس غامضة تؤدي عند آبار سبعة، وهناك عند العرب موضع يقال له «الآبار السبعة» ورد

ذكره عند سترابو (١٦، ٤ / ٢٤).^{٥٤} ويبدو أن اسم المياه معناه «السبعة آبار» (في السريانية: شَبْعَا مايا)؛ والموضع عبارة عن بحيرة بها عدد من العيون تندفع الفقاعات على سطح مائها. والرقم سبعة رقم مقدس عند الساميين ويرد بصورة خاصة في المجال الطقوس الدينية، والفعل «أن يحلف» في العبرية معناه الحرفى «أن يدخل تحت تأثير سبعة أشياء». لذا فإننا نجد النعاج السبع في القسم بين إبراهيم وأبيمليك في بشر سبع، وفي القسم العربى بالمهد كما ورد وصفه عند هيرودوت (ج٣، ٨) بأنه سبعة أحجار ملطخة بالدم. من ثم فالقسم بالطهارة عند سبعة آبار تكون له فعالية خاصة.^{٥٥}

كانت من سلطة الإله منح أتباعه وسيطا للوحي ومهيطا لأحكامه المقدسة وأن يعينهم على المصاعب ويبارك حياتهم اليومية. والبركة المتوقعة من عين مقدسة هي سرعة إخصاب الأرض وكل مايعتمد على مائها. ولأحاجة بنا للتدليل على أن مواسم جنى الثمار كانت هي محور الدعاء والتضرع عند العيون المقدسة، ويحتل هذا المحور المكانة الأولى بين الأعياد الدينية الكبرى عند الساميين المستقرين، وكانت الأعياد تنظم تبعاً لمواسم السنة الزراعية.^{٥٦} ولاشك أن أفضل النعم التى تهبها العين المقدسة للأتباع هي ماؤها الذى يهب الحياة، وكان أول دعاء يوجه إليها هو حثها على التدفق بالماء.^{٥٧} إلا أن قدرة العين المقدسة الواهبة للحياة لم تكن تقتصر على إحياء الأرض والإنبات. فالماء المقدس هو أيضا ماء شاف كما سبق أن رأينا فى أمثلة عديدة، وخاصة عند السوريين الذين كانوا يسمون اليه طلباً للشفاء من الأدواء. وقد نضيف فى هذا الصدد مثالا يتصل بالنهر المقدس عند السوريين على الرغم من أنه يقع خارج

المنطقة السامية. فكانت لانزال ثمة عقيدة في العصور الوسطى بأن من يغتسل في ماء الفرات في فصل الربيع لا يصيبه المرض بقية السنة. ٥٨ ولم تكن هذه القدرة على الشفاء قاصرة على الماء نفسه، بل كانت تمتد لتشمل النبات المحيط به. وكانت تنبت حول نهر يبلوس المقدس نباتات مرة برا بها هرقل بعد صراعه مع هيدرا، واستمر استخدام الجذور لشفاء الجروح المتقرحة. ٥٩ وفي بانياس كان هناك نبات يشفى كل الأمراض ينبت عند قاعدة التمثال الذي يفترض أنه يمثل المسيح ومن الواضح أنه من بقايا الوثنية القديمة في هذا المكان. ٦٠ لذا فإن حزقيال في وصفه للماء المقدس المتدفق من أورشليم الجديدة بأنه يهب الحياة حيثما حل وأوراق الأشجار على ضفافه بأنها «دواء» كانت مخيلته على اتصال وثيق بالأفكار السامية (حزقيال، ٤٧ / ٩، ١٢).

وترتبط قدرة الماء المقدس على الشفاء ارتباطاً وثيقاً بقدرتها على التطهير، لأن المفهوم الأول للنجاسة هو الإصابة الخطيرة. وللأغترس والغسل التطهير دور كبير في الطقوس الدينية السامية، وكانا يتحان بالماء الجاري الذي كان مقدساً إلى حد ما لهذا السبب. ولا أدري ما إذا كانت العيون المقدسة تستخدم للتطهير أو تحت أي ظروف كانت تستخدم لهذا الغرض؛ ولكن يبدو أنها كانت تعتبر في معظم الحالات أكثر قدسية من أن يقترب منها من يعد في حكم النجس. ويبدو من حديث إفرام سايرس أن عادة الاغتسال في العيون كانت من العادات الوثنية التي أدمنها السوريين في عصره، ويبدو أنه يعتبرها نوعاً من الوثنية. ٦١ ولكن مما يؤسف له أن السوريين القدامى كانوا يستنكفون من تسجيل تفاصيل أمور كهذه.

يتضح من طقوس الآبار المقدسة فى اعتقادى أن كل الطقوس والاحتفالات يمكن فهمها وفقا لمبادئ عامة دون التطرق لأساطير معينة أو لعبادة الآلهة المرتبطة بهذه المياه ذات الوضع الخاص. فكان يتم التعامل مع عين الماء وكأنها كائن حى وكانت تمتلك مياهها والتي نسميها طبيعية تعتبر مظاهر للحياة الإلهية، وكان المورد نفسه يعامل وكأنه كائن حى. وحين تتخذ الديانة مظهرها تجسيدا أو نجما تتخذ الأساطير شكلا يسعى الى التوفيق بين المنظور الجديد والعرف القديم، أما جوهر الشعيرة فلا يتغير.

ونتقل الآن من عبادة المياه المقدسة الى عقائد مرتبطة بالأشجار المقدسة. ٦٢ فقد سبقت الإشارة فى عدة أمثلة الى فكرة اعتبار الأشجار كائنات شيطانية عند الساميين، ٦٣ وهناك كثير من الأدلة على أن الأشجار كانت تُعبد باعتبارها آلهة فى كل أنحاء المنطقة السامية. وتعد النخلة المقدسة فى نجران دليلا (ولو أنه دليل غير مؤكد) على عبادة الأشجار باعتبارها آلهة بالجزيرة العربية. ٦٤ فكانت تُعبد فى احتفال سنوى حيث كان يتم تزيينها بأفخر الألبسة وحلى النساء. وهناك شجرة مماثلة كان أهل مكة يحجون اليها سنويا ويعلقون عليها الأسلحة والملابس وبيض النعام وغيره من القرابين وورد ذكرها فى التراث باسم «ذات أنواط» (أى الشجرة التى تعلق عليها القرابين). ويبدو أن هناك تطابقا بينها وبين شجرة السنط المقدسة بنخلة التى كان يعتقد أنها مقر الإلهة العزى. ٦٥ والشجرة التى ورد ذكرها بسورة الفتح (آية ١٨) بالحديبية كان الحجيج فى الجاهلية يتوافدون عليها يلتمسون منها البركة الى أن اجتثها عمر بن الخطاب أبان خلافته خشية أن تُعبد كاللات والعزى. ٦٦ وتسمى الأشجار المقدسة عند العرب «مناهل» وهى أماكن يهبط اليها الملائكة والجان ويُسمع رقصهم وغناؤهم.

وكان من الخطورة أن يقطف أحد الناس غصنا من شجرة كهذه؛ وكانت تقدم لها القرايين وتعلق على أغصانها قطع من اللحم وندف من القطن والحبات من الخرز وما إلى ذلك. وإذا نام تحتها مريض يرى في منامه وصفاً تعيد إليه صحته. ٦٧

ولابد أن عبادة الشجر عند السريان في الوثنية كانت لها مكانة كبيرة، إذ كانت من الخرافات التي عجزت المسيحية عن محوها. وقد التقينا ببعض المسيحيين بالشام كانوا يلجأون في مرضهم إلى شجرة معزولة طلباً للشفاء، في حين أن المسيحيين كانوا بأسون على اجتثاث «أشجار الجان». ٦٨ أما للفينيقيين والكنعانيين قلدنا شهادة من فيلو بيليوس على أن النبات كان في اليهود القديمة موضع تقديس وتقدم له القرايين والخمور، حيث كانت الأجيال المتعاقبة تستمد منه العون على الحياة. ولا يزال المسافر في أرض فلسطين يلتقي إلى يومنا هذا أشجاراً مقدسة تتدلى على أغصانها قطع القماش كرمز للقداصة كما هو الحال مع ذات أنواط بالجزيرة العربية.

أما بالنسبة لمكانة عبادة الشجر في الأنماط الأكثر تطوراً من ديانة الساميين فهذه مسألة لايسهل حسمها. ولم يكن يبدو أن أيكات الأقداس كانت تعبد بصورة مباشرة في عصور لاحقة ولو أنها كانت تشترك في الحرمة مع كل مايحيط بالإله، وكان يعتقد في بعض الحالات - كأشجار سرور هرقل القديمة بدفنى - أن الرب غرسها بيده. ٦٩ وأفلنت عبادة «الشجر المنعزل» من سقوط الآلهة الكبرى للوثنية السامية في الحقول المفتوحة لا في الأقداس الكبرى بالمدن، حيث استمر السكان الريفيون في ممارسة الطقوس البدائية عبر العصور

دون تغيير. ٧٠

وليس ثم سبب يدعو الى الاعتقاد بأن أيا من الأديان السامية الكبرى تطور عن عبادة الشجر. فالمكانة الأولى فيها جميعا لطقوس الهيكل، وسنرى من حين لآخر أن بدايات هذا النمط من الأديان على قدر ما يمكن تتبعها الى عصر لم تكن الآلهة فيه قد اتخذت السمات البشرية بعد تشير الى عبادة الحيوان لا الشجر. أما وجود الأشجار في الأقداس في العادة فلا يتناقض مع هذا الرأي، فحيثما كان يعتقد أن الشجرة من غرس الإله نفسه أو علامة تميز مسكنه الأثير عنده لم تكن موضع تقديس مباشرا.

على أية حال فإننا حين نجد أن أية بقعة كنعانية مقدسة لم تكن تكتمل بدون وجود شجرتها المقدسة بجوار الهيكل، وحين نأخذ في اعتبارنا الحقيقة المؤكدة بأن العبادة المباشرة للشجر كانت معروفة لدى الساميين جميعا فلا بد من استنتاج أن بعض عناصر عبادة الشجر دخلت ديانة الآلهة حتى من لم يكن منها آلهة شجر أصلا. وكانت الأقداس المحلية للمبرانيين والتي اعتبرها الأنبياء وثنية صرفة والتي كانت تحذو حذو النمط الكنعاني في كل جوانبها أقداسا لهياكل. إلا أن الهياكل كانت في العادة تقام «تحت أشجار خضراء»، والأهم من ذلك أن الهيكل كان لا يكتمل إلا إذا كانت هناك سارية «أشيرا» بجانبه. وقد دار جدل واسع النطاق حول معنى هذا اللفظ الذي ترجم في «النسخة المعتمدة» خطأ بمعنى «أيكة». أما ماهي «الأشيرا» فيتضح من سفر التثنية (٢١ / ١٦): «لا تنصب لنفسك سارية من شجرة ما بجانب مذبح الرب إلهك الذي تصنعه لك ولا تقوم لك نصباً، الشيء الذي يغضب الرب إلهك» أنها كانت إما شجرة حية أو نصباً

يشبه الشجرة، وكان أى منهما مقبولا على أى الأحوال. وكانت أقدم الهياكل حسبما يستنتج من الروايات عن الأقداس تقام تحت أشجار حقيقية؛ إلا أن هذه القاعدة لم يكن من الممكن الالتزام بها فى كل الحالات، وفى عصر الملوك يبدو أن مكان الشجرة الحية كان يشغله نصبٌ ميت أو «سارية» يتم غرسها فى الأرض. ٧١ وما لاشك فيه أن «الأشيرا» كانت شيئا يُعبد؛ إذ كان الأنبياء يضعونها فى مصاف الرموز المقدسة الأخرى كالأنصاب والسوارى (أشعياء ٨/١٧؛ ميخا ٥/١٢ وما بعدها)، وتتحدث نقوش مصعوب الفينيقية عن «عشتارت فى أشيرا إله هامون». من ثم فإن الأشيرا رمز لحرم الإله أو مقره، وزجما كان الاسم نفسه كما يشير هوفمان لايمنى إلا «علامة» للوجود الإلهى نفسه. أما رأى القائل بأنه كانت هناك إلهة كنعانية تسمى أشيرا وأن الأشجار أو الأنصاب التى كانت تسمى بنفس الاسم كانت رموزا خاصة بها فليس له ما يؤيده؛ فكل هيكل كانت له أشيرا خاصة به، بل إن بعض هياكل ديانة العبرانيين من النوع الشعبى السابق لمصر الأنبياء كان يخصص للرب. ٧٢ وهذا لا يتفق والفكرة القائلة بأن النصب المقدس كان رمزا لإله منطقة من المناطق؛ بل يبدو أن عبادة الشجر فى العصور الأولى كانت شائعة فى أرض كنعان لدرجة أن الشجرة المقدسة أو النصب الذى يقوم مقامها أضحى رمزا عاما للإله يمكن إقامته بجوار هيكل أى إله. ٧٣

ولابد من الربط بين اتخاذ رموز الشجر فى الأقداس الكنعانية المقدسة والحقيقة القائلة بأن كل البعليم الكنعانيين بغض النظر عن شخوصهم الأصلية كانوا يرتبطون بموضع خصبة بطبيعتها (أرض البعل)، وأنهم كانوا يُعبدون

باعتبارهم الواهبين لزيادة الثمرات. وقد سبق أن رأينا فى حالة الأنهار المقدسة أن دم الإله كان يعتقد أنه مندمج بالمياه المقدسة التى أصبحت من ثم مشربة بالحياة والطاقة الإلهيتين. وكان من البسير لهذه الفكرة أن تتسع لافتراض أن الشجرة التى كانت تظلل النبع المقدس وتجذب قوة الإنبات والحياة من الرطوبة الكامنة عند جذورها كانت مشحونة بذرة من روح الإله. ولم يكن مفهوم الحياة سواء الإلهية أو البشرية عند القدماء يتسم بالفردية كما هو الحال بالنسبة لنا؛ فكل أفراد العشيرة مثلاً كان يعتقد أن لهم روحاً واحدة تتجسد فى وحدة الدم الذى يجرى فى عروقهم. وبنفس المنطق فإن روح الإله كان يجوز اقتسامها بين عدد من الأشياء مادامت تستمد غذاءها من مصدر واحد، وأدت مرونة هذا المفهوم الى سهولة إدخال أشياء طبيعية مقدسة ذات طبائع مختلفة الى ديانة كل من الآلهة. وأمكن الربط بين عبادة عناصر الماء والشجر والحیوان جميعاً فى ديانة إله واحد ذى سمات بشرية على فرض أن روح الإله تتدفق فى المياه المقدسة فتغذى الشجرة المقدسة.

أما بالنسبة للعلاقة بين المياه المقدسة والأشجار المقدسة فلا بد أن نذكر أن الغابات الطبيعية فى معظم نواحي المنطقة السامية لا تتكون إلا حيثما توفرت المياه الجوفية وحيثما وجدت الآبار والعيون بجوار الشجر. لذا فإن فكرة وحدة الروح بين المياه والحضرة المحيطة بها تعبر عن نفسها تلقائياً، ويبدو أن قدسية العيون والأشجار ولو عند الساميين الشماليين على الأقل كانت جزءاً من نفس العقيدة الدينية، حيث ينذر أن نجد إحداها دون الأخرى.^{٧٤}

وحيثما كانت تُعبد شجرة باعتبارها رمزاً للإله المتجسد نجد فى بعض

الحالات أسطورة عن التحول تربط بين روح الإله والروح النباتية للشجرة ربطا مباشرا. وهذا النوع من الأساطير حيث يتحول الإله الى شجرة أو تنبت الشجرة من دم إله تلعب دورا كبيرا في تراث فريجيا حيث كانت عبادة الشجر تحتل مكانة بارزة، وكانت شائعة في اليونان أيضا. والأمثلة السامية ليست كثيرة، ولم تتأكد صحتها للدرجة تؤكد أنها أساطير قديمة وأصيلة ومستقلة عن التأثير اليوناني. ٧٥ وأهمها الأسطورة التي شاعت في بابل عن الخلنجة التي كانت تُعبد بمعبد إيزيس وقيل إنها نبئت حول جثمان أوزوريس. وكان إيزيس وأوزوريس في بابل هما عشتارت وأدونيس، وبالتالي فرما كانت هذه أسطورة سامية أصيلة عن شجرة مقدسة نبئت من قبر إله من الآلهة. ٧٦

والصلة المادية بين الأشجار والآلهة المتجسدة كان يتم البحث عنها عادة في الماء المقدس الذي يستمد الشجر منه حياته. وهذا احتمال قائم على استخدام اللفظ «بعل» للإشارة الى الشجر الذي لا يحتاج الى المطر ولا للري، وعلى مجموعة الأفكار المرتبطة بأرض البعل. فكانت الشجرة تنتمي الى إله من الآلهة لا لتوعها بل لمجرد أنها من الغابة الطبيعية الخاصة بالمكان حيث كان الإله يعبد ويرسل الماء لإخصاب الأرض. والشجر المقدس عند الساميين يشمل كل الأنواع الرئيسة في الغابة الطبيعية من صنوبر لبنان وأرزه وبلوط مرتفعات فلسطين الدائم الخضرة وطرفاء غابات الشام وسنط وديان الجزيرة العربية وما الى ذلك. ٧٧ وفيما يتعلق بهذه الغابات الطبيعية، فإن المحاولات التي بذلت للربط بين أنواع معينة من الشجر وعبادة إله من الآلهة تصبح غير ذي جدوى؛ فلا يمكن القول مثلا إن السرو ينتمي الى عشتارت التي أنبتت السرو بدافني

ولا ينتمى الى ملكارث.

ومن ناحية أخرى ربما كان من المتوقع للنخيل وأشجار الزيتون والعنب أن يرتبط عند الساميين واليونان على السواء بعبادة خاصة بإله المنطقة التي انتشرت منها حضارتهم؛ فقد انتشر الدين وفتون الزراعة معا، فكان كل منهما يصحب الآخر. ولكن حتى هذه النقطة ليس هناك دليل ساطع يؤكدها؛ كانت النخلة رمزا مألوفا لعشتارت، لكننا في الوقت نفسه نجد «بعل النخيل» (بعل تمار) اسما لمكان ورد بسفر القضاة (٣٣/٢٠). والحالة السامية الواضحة الوحيدة الدالة على ارتباط إله من الآلهة بشجرة فاكهة هي في اعتقادي حالة الإله دوسار وهو إله العنب عند الأنباط. إلا أن الأنباط لم يعرفوا العنب إلا في فترة الحضارة الهلينية^{٧٨} وكان دوسار باعتباره إله النبيذ يبدو وقد استعار صفات الإله ديونيسس.

وفي دافني في العيد السنوي، كانت الإلهة تظهر في هيئة شهاب نارى ملتهب يهوى من قمة الجبل ويغوص في الماء، وفي رواية أخرى كانت النار تلعب حول المعبد، وهو ما قد يعزى لظاهرة كهربائية كانت تكمن وراء هذا الاعتقاد على قمم أشجار الأيكة المقدسة.^{٧٩} وكان يعتقد أيضا أن النار تلعب حول أغصان شجرة الزيتون بين صخور صور دون أن تحرق أوراقها.^{٨٠} وبنفس هذه الصورة تمثل يهوه لموسى في العليقة في شكل السنة لهب حتى أن العليقة كانت تبدو وكأنها تحترق دون أن تفتنى. ونفس هذه الظاهرة حسب قول أفريكانوس^{٨١} وإبوستاثيوس^{٨٢} كانت تظهر في أشجار البطم بمرى؛ فكانت الشجرة كلها تبدو وكأنها مشتعلة، ولكن بعد خمود النار كانت تظل كما هي.

وبما أن الضوء كان ينعكس على البثر تحت الشجرة حيث كان الاحتفال يقام ليلا فرمما كانت هذه الظاهرة مجرد خداع بصرى ضخمه الخيال الغيبي، أو مجرد وسيلة مصطنعة للإبقاء على معتقد قديم يبدو أنه كان شائعا فيما يتعلق بالشجر المقدس، وتكمن أهميته في أنه يبين كيف تكتسب الشجرة قدسيته بمعزل عن أية علاقة بالزراعة والخصوبة. كان يهوّه «السكن في العليقة» (التثنية ١٦/٣٣) وسط صحراء سيناء الفاحلة هو رب العبرانيين حين كانوا لا يزالون بدوا يجهلون الزراعة؛ والموطن الرئيس لفكرة مثل العليقة المشتعلة والتي ينبغى أن تعزى في أساسها المادى الى إحدى الظواهر الكهربائية من المحتمل أن يكون فى هواء الصحراء الجفاف الصافى أو على قمم الجبال الشاهقة. وينتمى ظهور يهوّه فى العليقة المشتعلة الى نفس النوعية من الأفكار التى ينتمى اليها ظهوره وسط رعد سيناء وبرقها.

وحين يتخذ التجلى الإلهى هيئة اللهب فى العليقة، فالصلة بين الإله والرمز المادى تصبح أشد تفككا منها فى نوعية ديانات البعل حيث تتجلى روح الإله فى روح الشجرة؛ ويصبح الانتقال يسيرا من الفكرة التى وردت فى سفر التثنية (١٦/٢٣) حيث يقيم يهوّه فى العليقة (وليس يزورها) كما هو الحال فى مواضع أخرى. ويقال إنه يقيم بالمعبد، وهى فكرة سائدة فى معظم أجزاء العهد القديم بأن الشجرة أو الدعامة فى أى حرم لم تكن إلا تذكارا لاسم الإله أو علامة تميز الموضع الذى تجلى فيه فيما مضى وقد يتجلى فيه مرة أخرى. والتفرقة بين يهوّه والطبيعة المادية، التى ركز عليها الأنبياء وتشكل إحدى النقاط الرئيسة فى التمييز بين عقيدتهم وعقيدة العامة الذين كانت عبادتهم ليهوّه تتسم

بكل السمات التي ميزت عبادتهم للبعل، قد تعتبر تطورا للشكل الأقدم من ديانة العبرانيين. وهناك من يفترض أن مفهوم الرب المتجلى في الطبيعة هو مفهوم آرى، وأن مفهوم الرب الذي يسمو عن الإدراك المباشر مفهوم سامى؛ إلا أن الفكرة الأولى كانت سمة مميزة في عبادة البعل عند الساميين الزراعيين وفي الأدبان المبكرة عند الآريين الزراعيين على السواء. صحيح أن التطورات اللاحقة في ديانة الساميين اتخذت طريقا آخر لكنها لم تنشأ عن عبادة البعل.

أما الأنماط الخاصة من الديانات الموجهة للشجر المقدس فليس لدى شئ محدد أضيفه الى الإشارات الهزيلة التي عرضت لنا. فكانت الصلوات تؤدي لها طلبا للعون في المرض وأيضا في فصول الإخصاب وما شابه ذلك؛ وكانت تعلق على أغصانها التذور وخاصة الأتواب والخلى، وربما كانت تُدهن بالمرامح وكأنها أشخاص حقيقيون. وهناك الكثير مما يقال عن فائدة الأغصان والأوراق أو سائر أجزاء الأشجار المقدسة في التطهر وفي غير ذلك من أغراض دينية. إلا أن هذه الأشياء لانهمنا بصورة مباشرة في الوقت الحاضر؛ بل يمكن التعليق عليها كدليل إضافي إن لزم الأمر على وجود طاقة مقدسة أى روح إلهية تسكن حتى في أغصان الأشجار المقدسة.

والجانب الوحيد الآخر من الموضوع والذي يبدو واضحا تماما في المرحلة الراهنة هو الصلة بين الأشجار المقدسة ومهبط الوحي والكهانة. فالأشجار وأقداس الأشجار باعتبارها مهبطا للوحي ويؤخذ منها الفأل تعد من السمات الشائعة عند كل الأجناس^{٨٣} وهى مستمدة إما من مشاهدة الظواهر المتصلة بالأشجار نفسها وتفسر على أنها تجليات لروح الإله، أو من الأنماط المألوفة

للكهانة والتي تؤدى في حضرة الشئ المقدس. والشجرة في بعض الأحيان يعتقد أنها تتكلم بصوت واضح كما هو الحال مع الفرق حين كلمت مسلم في المنام؛^{٨٤} أما في غير المنام فمن الواضح أن صوت الشجرة ليس إلا حفيفا كالذى تحدثه الرياح بين الأغصان وكالذى سمعه داود في إشارة للحظة المناسبة لضرب الفلسطينيين،^{٨٥} ويحتاج لمرآف لكي يفسره. والشجرة المقدسة الشهيرة بالقرب من شكيم وتسمى «بلوطة العارفين» (المرآفين، القضاة ٩/٣٧)،^{٨٦} و«بلوطة مورة» (الموحي، التكوين ١٢/٦) لا بد أنها مهبط للوحي عند الكنعانيين.^{٨٧} وليس لدينا أية إشارة تدل على طبيعة الإشارات المحسوسة التي كان العارفون يستدلون بها، كما لم أعر على أية حالة أخرى لشجرة سامية ورد فيها وصف لذلك. إلا أن الإيمان بالأشجار باعتبارها مهبطا للوحي الإلهي لا بد أن كان منتشرًا في كنعان. فالنبية دبورة كانت تقدم ردودها تحت نخلة بيت إيل كانت طبقا للكتاب المقدس تميز قبر مرضعة رفقة.^{٨٨} وكان من الممكن أن نستنتج من سفر الملوك الأول (١٨/١٩) أن الشجرة المقدسة المصطنعة أو السارية (أشيرا) استخدمت في الكهانة لولا أن هناك أسبابا قوية تؤكد أن أنبياء السارية في هذه الفقرة هم أنبياء عشتارت صور. ولكن في سفر هوشع (٤/١٢) نجد أن «الحشب» الذى يستشير به شعب النبي ليس إلا سارية.^{٨٩} والعارفون الذين يستمدون نبوءاتهم من النباتات نجدهم في أساطير الساميين حتى العصور الوسطى.^{٩٠}

وربما كان يجب أن نضيف الكهوف إلى السمتين الطبيعيتين لمكان العبادة وهما عين الماء والشجرة. فكل موضع مقدس بفلسطين في الوقت الحاضر له

كهفه الخاص، وليس هذا بجديد حيث نجد العديد من رموز عبادة عشتارت على جدران الكهوف في فينقيا. وما من شك في أن أقدم المعابد الفينيقية كانت كهوفا طبيعية أو صناعية، وأن الأنصاب الفينيقية المقدسة والدنيوية على السواء بما يميزها من أشكال متوافقة تشير إلى مغارة منحوتة في الصخر يضاهي النمط الأصلي الذي طغى على الطراز المعمارى في المنطقة.^{٩١} ولكن لو كان الحال كذلك فإن استخدام الكهوف كمعابد في الحقب اللاحقة لا يثبت أن مثل هذه المغارات كانت لها أية قيمة دينية بدائية. فالعبادة تنسم بالتحفظ دائما، واستخدام الكهوف المنحوتة في الصخر كمعابد كان سيبدو طبيعيا بعد أن توقف البشر عن الحياة في كهوف الأرض وثقوبها كالقردة. كما أن المعابد القديمة لم تكن في معظم الحالات بيوتا تسكنها الآلهة بقدر ما كانت مخازن تكدرس بها آنية الحرم وكنوزه. أما الهيكل والشجرة المقدسة وسائر رموز الإله التي توجه إليها العبادات فكانت تنصب أمام المعبد، وكانت كل الطقوس الدينية تمارس في الهواء الطلق. والكهوف والحفر في كل أنحاء المنطقة السامية حاليا تستخدم كمخازن بدائية، وهناك حفرة بالجزيرة العربية تسمى غُنب كان الكنز المقدس يخزن فيها وكانت من ملحقات الأقداس في العادة.^{٩٢} إلا أن هناك أسبابا قوية للشك فيما إذا كان هذا هو التفسير الوحيد لقرايين الكهوف. ففي بقاع أخرى من العالم، كما في اليونان مثلا، نجد أمثلة عديدة لكهوف كانت ترتبط بعبادة آلهة تحت أرضية وبمهابط لوحى آلهة مثل أبوللو والتي لم تكن تعتبر آلهة تحت أرضية في العادة؛ وكانت الطقوس التي تمارس في هذه الكهوف تشير إلى أنها كانت مقارا لطاقة الإلهة في العقيدة القديمة. ويبدو أن

الرأى الشائع حينئذ هو أن الآلهة السامية ليست تحت أرضية، بمعنى أن مقارها ومصدر قوتها تكمن تحت الأرض. إلا أن الساميين بكل فروعهم كانوا يؤمنون بالجان الذين يسكنون تحت الأرض ويسمون 'أوب' عند العبرانيين و 'زكورة' عند السريان و 'أهل الأرض' عند العرب،^{٩٣} وكان يعتقد أن السحرة يخاونونهم. وتضم طقوس الديانة السامية العديد من النقاط المشتركة مع الطقوس تحت الأرضية عند اليونان. ولم يكن غيبب بالجزيرة العربية مجرد كنز، إذ يقال إن الضحية كانت تقدم فيه وأن دم القربان كان يتدفق في الحفرة.^{٩٤} وكان القربان البشرى السنوى يُدفن تحت صنم الهيكل.^{٩٥} أما عند الشعب السامي الجنوبي فكان اعتبار البعليم آلهة للمياه الجوفية تحت الأرض أمر مؤكد، وخاصة في أقداس مثل عفوقة حيث كان قبر البعل يقام بجوار مورد الماء المقدس؛^{٩٦} لأن الإله المدفون هو إله يسكن تحت الأرض. فكانت القبور المقدسة تنتشر في كل نقطة بالمنطقة السامية الشمالية كشلال ممنون وسميراميس وغيرها، وكل نقطة من هذه النقاط كانت تعتبر مقرا تحت الأرض لأحد الآلهة أو أشباه الآلهة.^{٩٧} وما من عقيدة سامية قديمة كانت أكثر رسوخا وعمقا في المخيلة الشعبية من هذه العقيدة التي لا تزال موجودة بين الفلاحين على الرغم من إيمانهم بالمسيحية أو الإسلام ولكن بتعديل بسيط فحواه أن الإله القديم تحول إلى ولي له كرامات. وفي ضوء هذه الحقائق يصبح من المؤكد أن الكهوف والممرات المتميزة التي تؤدي إلى باطن الأرض من المحتمل أن كانت لها إحياءات غيبية عند الساميين واليونان على السواء. وهناك معبد سامي واحد على الأقل تشير أساطيره إشارة واضحة إلى أن الحرم الأصلي كان عبارة عن

شق في الأرض. وهذا الشق في رأى لوسيان هو الذى ابتلع مياه الطوفان (طوفان ديوكاليون في الرواية الهيلينية من الأسطورة)، وأقيم المعبد بهياكله وطقوسه الخاصة بصب الماء في الشق إحياء للذكرى هذا الحدث.^{٩٨} ويرى ميليتو المسيحي أن هذا الشق أو «البثر» كما يسميه كان يسكنه جنى وأن صب الماء كان يهدف الى منعه من أن يفيض ويغرق الناس.^{٩٩} والقدسية البدائية للشق هاهنا هي النقطة الثابتة المشتركة من بين التنويعات والتحريفات التي طرأت على الأسطورة فيما بعد؛ وفي ضوء هذا الشبه أتصور من جانبى أن الحالات الأخرى أيضا كان بها مغارة أو صدع في الأرض تم اختياره ليكون حرما بدائيا لأنه كان يميز الموضع الذى كان أحد الآلهة الذين يسكنون تحت الأرض يخرج ويدخل منه بين العالم الخارجى ومقره تحت الأرض، والذي يعد أفضل مكان للتقرب اليه بالصلوات والقرابين. وبما يدعم هذا التصور أن حرم الإله أو الغرفة الداخلية المظلمة التي وجدت في العديد من المعابد سواء عند الساميين أو اليونان كانت في الأصل كهف في أقرب الاحتمالات الى اليقين؛ صحيح أنه في اليونان كان كله أو بعضه تحت الأرض ويسمى $\mu\epsilon\gamma\alpha\rho\upsilon$ وهو لفظ يستبعد في هذا السياق أن يكون يونانيا أصيلا، ومعناه 'قاعة'، وهو أقرب الى اللفظ السامى 'معاراه' (مغارة). وحرّم الإله ليس سمة ثابتة في المعابد اليونانية، واللفظ $\mu\epsilon\gamma\alpha\rho\upsilon$ يدل على أنه مستعار من الساميين.^{١٠٠} وحيثما وجد فهو موضع يهبط فيه الوحي كما هو الحال بقدس الأقداس بأورشليم، وبالتالي فلا يمكن اعتباره إلا جزءا من الحرم الذى يتجلى فيه الإله. ومن هذا الموضوع الفاض نتقل الى نقطة أوضح وهي العلامة المصطنعة

العادية للحرم السامي في مقابل نصب القرايين أو ركام الحجارة أو الشكل البدائي للمذبح. وعين الماء المقدسة والشجرة المقدسة من الرموز المألوفة بالأقداس، لكن أحدهما ليس بديلا عن الآخر، وفي معظم الحالات ليس لهما إلا صلة ثانوية بالطقوس العادية. وفي النمط الأكثر تطورا من الأقداس نجد أن موضع اللقاء الحقيقي بين الإنسان وإلهه هو المذبح. والمذبح في صورته المتطورة مائدة تقدم عليها القرايين للإله. وأكثر القرايين شيوعا هي النار، والمذبح هو الموضع الذي تشعل فيه؛ ولكن في نوعية أخرى من الطقوس، ومنها لكبتسترنيوم (lectisternium) عند الرومان وخبز التقدمة عند العبرانيين، نجد أن المذبح عبارة عن مائدة يوضع عليها طعام للإله. أما استخدام النار أو عدم استخدامها فهذه جزئية صغيرة من نمط تقديم القرايين ولا تؤثر على جوهر الشعيرة نفسها. وفي أي الحالتين كان القريان يتكون من «خبز الرب» كما يسميه العبرانيون في طقوسهم،^{١٠١} وليس ثم فارق جوهري بين المائدة والمذبح. والحقيقة أن المذبح العبراني للقرايين المحترقة يسمى مائدة الرب، في حين أن مائدة خبز التقدمة تسمى مذبح.^{١٠٢}

والمائدة ليست من الأثاث البدائي،^{١٠٣} وهو ما يكفي لكي يؤدي بنا إلى تصور أن المذبح لم يكن في الأصل مسطحا مرفوعا يقدم عليه طعام القريان. وفي الجزيرة العربية حيث كان القريان بالنار غير معروف تقريبا، لا نجد مذبحا بالمعنى المتعارف عليه، بل نجد بدلا منه نصبا بدائيا أو كومة من الحجارة تذبح بجوارها الأضحية فيسيل دمها على الحجر أو عند قاعدته.^{١٠٤} وشعيرة الدم هذه هي جوهر القريان؛ والقاعدة ألا يتم تقديم أية قطعة من اللحم للإله، بل

يتم توزيعه كله على الحاضرين ساعة تقديمه. والحجارة المقدسة التي ورد ذكرها عند هيرودوت تسمى «أنصاب» (ومفردتها نُصْب). كما نجد اسم «غري» (أى ملطخ بالدم) فى إشارة الى الشعيرة التي وصفناها لتونا. وسنشرح معنى هذه الشعيرة فيما بعد؛ وفى الوقت نفسه فمما تجدر ملاحظته أن الشعيرة العربية البدائية هى النمط البدائى الذى تطورت منه كل طقوس المذبح عند الساميين فى المراحل اللاحقة. وكل ما كان يتم عمله غير ذلك فيما يتعلق بالقربان لم يندثر بما فى ذلك شعيرة رش الدم على المذبح أو تركه يسيل على الأرض تحته؛ ١٠٥ ولم تكن هذه الشعيرة قاصرة على الساميين، بل كانت معروفة عند اليونان والرومان وعند الأمم القديمة بصفة عامة.

أما قربابن النار فلدينا مايرر الشك فيما إذا كان الموقد الذى كان يوضع عليه اللحم المقدس هو نفس الحجر المقدس أو كومة الحجارة التى كان دم القربان يترك ليسيل عليها. ومن المحتمل لأسباب يضيق المجال عن ذكرها أن يكون الشكل الأحدث من المذابح الذى كان يمكن استخدامه لشعيرة الدم وكموقد مقدس فى آن معا تم التوصل اليه عن طريق ربط عمليتين كانت كل منهما فى الأصل تتم بمعزل عن الأخرى. ولكن على أية حال فمن المؤكد أن المذبح الأصيل عند الساميين الشماليين وكذلك عند العرب كان عبارة عن حجر ضخم أو كومة من الحجارة يراق عليها دم القربان. وفى عهد يعقوب مع لابان لانهج مذبحا إلا كومة من الحجارة تناول طرفا المعاهدة طعامهما معا بجوارها؛ وفى التشريع القديم بسفر الخروج (٢٠/٢٤، ٢٥) نجد أن المذبح لابد أن يكون من تراب أو من حجارة غير منحوتة؛ وفى سفر صموئيل الأول

(٣٢/١٤) وما بعدها) نجد أن حجرا واحدا كان يكفى حيث كان أول مذبح أقامه شاول لم يزد عن حجر كبير طلب منهم أن يدرجوه اليه بعد معركة مخماس، وأن الشعب كان له أن يذبح غنائمه من الغنم والماشية عليه على ألا يأكلوا اللحم بدمه. وكان مجرد إراقة الدم على الحجر أو المذبح يصفى على الذبيحة قدسية ويجعلها قربانا حلالا. من ثم فلا فارق هامنا بين المذبح العبراني والنصب أو "الغري" العربي.

وغالبا ما يرد ذكر الأنصاب المتراصة أو أكوام الحجارة في الأجزاء القديمة من التوراة على أنها كانت تقام في الأقداس،^{١٠٦} وغالبا ما يرتبط ذكرها بأسطورة مقدسة عن المناسبة التي كانت تتم إقامتها فيها على يد أحد الآباء أو الأبطال المعروفين. وعادة ما يرد ذكرها في قصص التوراة باعتبارها مجرد نصب تذكارية بلا أهمية دينية محددة؛ إلا أن تشريعات أسفار موسى الخمسة تعتبر استخدام الأنصاب المقدسة (مَصْبُوت) كأوثان يجب تحطيمها.^{١٠٧} وهذه أكبر الأدلة على أن مثل هذه الأنصاب كانت تحتل مكانة هامة بين ملحقات المعابد الكنعانية، وبما أن هوشع (٤/٣) يتحدث عن النصب (مَصْبُوت) باعتباره إحدى سمات أقداس بني إسرائيل الشماليين في عصره فمن المؤكد أن الشعب العبراني لم يكن ينظر إلى أنصاب شكيم وبيت إيل وجلجال وغيرها من المزارات باعتبارها مجرد نصب تذكارية لأحداث تاريخية، بل باعتبارها من الأساسيات اللازمة لأي مكان للعبادة. ولعل الطقوس الدينية الخاصة المرتبطة بالنصب الكنعاني كانت هي نفسها في حالة النصب العربي، وهو ما يمكن أن نستدل عليه من فيلو بيبليوس حيث يتحدث بأسلوبه شبه التاريخي عن شخص

يسمى أوسوس كان يخصص نصيبين للنار والريح اللذين كان يعبدُهما ويريق لهما دم الصيد. ١٠٨ ومن هذه الأدلة وخاصة من حقيقة أن دماء النوع واحد كانت تصلح لهما معا يتضح أن المذبح كان شكلا مختلفا من أشكال النصب أو «مَصْبِيَا» الحجري البدائي. ١٠٩ إلا أن الحجر المقدس كان أكثر من مجرد مذبح، إذ أن المذبح بشكله المتطور الى مائدة أو موقد في الأقداس العبرانية والكنعانية لا ينسخ النصب؛ فنجدُهما جنباً الى جنب في الحرم الواحد، المذبح كجزء من أساسيات عملية التقرب، والنصب كرمز محسوس أو تجسيد لوجود الإله يتطور بمرور الوقت ويتم تحته بسبل شتى الى أن يتحول الى تمثال أو صنم حجري ذى ملامح بشرية بنفس الصورة التي كانت الشجرة المقدسة تتطور بها الى صورة خشبية. ١١٠

وهناك خلاف حول ما إذا كان الحجر المقدس بالأقداس السامية يُعبد منذ البداية باعتباره نوعاً من الأصنام البدائية يعتقد أن الإله يتمثل فيه بصورة ما. ويقال إن قصص التكوين تشير الى المَصْبِيَا كمجرد علامة ليست لها أهمية دينية جوهرية. إلا أن الأهمية المتأصلة في رموز الآباء لاسبيل الى استنتاجها من المعنى الذى أضفاه عليها الكتاب الذين كانوا يعيشون بعد عدة قرون من إنشاء هذه الأقداس القديمة؛ وفي الوقت الذى تم فيه تدوين قصص أسفار موسى الخمسة كان الكنعانيون وعامة العبرانيين يعاملون المَصْبِيَا (النصب) باعتبار أنه نوع من الأصنام أو تجسيد لحضور الإله. كما أن نصب يعقوب يعد أكثر من مجرد علامة، إذ كان يتم دهنه كغيره من الأصنام فى القدم، وكان النصب نفسه

وليس الموضع الذى يقام عليه يسمى «بيت الرب»^{١١١} على فرض أن الرب كان يسكن الحجر أو يتجلى فيه لعباده، وهذا هو المفهوم الذى يبدو وقد ارتبط بالحجارة المقدسة فى كل مكان. فحين كان العربى يريق الدم على نصب كان من المفترض أن قربانه يصل الى الإله مباشرة، وبنفس الصورة فإن المسح باليد على الحجر المقدس لم يكن يختلف عن لمس رداء أو لحية شخص فى حالة خشوع.^{١١٢} إذن فالحجر المقدس هنا هو مذبح وصنم فى آن؛ لذا فإن بورفيرى (Porphyry, *De Abst.* ii. 56) فى روايته عن عبادة دوما بالجزيرة العربية يتحدث عن «المذبح الذى كانوا يستخدمونه كصنم»^{١١٣}. ولا بد أن نفس هذه الفكرة انتشرت بين الكنعانيين قبل التفرقة بين المذبح والنصب، وإلا لكان النصب قد تحول الى شكل المذبح فهو أنسب، ولما كان ثم سبب للإبقاء عليهما معا. وطبقا للأدلة المستقاة من التراث والطقوس الدينية كان الحجر المقدس يكتسب قدسيته من تجلى الإله فيه بحيث أن كل ما ومن يللمسه يتواصل مع الإله تواصلًا مباشرًا. أما كيف بدأت هذه الفكرة فهذا أمر ليست هناك شواهد مباشرة عليه، وإن اكتسب شيئًا من الشيع فليس إلا بناء على الاستنباط والحدس. وفى هذه المرحلة من بحثنا لا يمكن لنا أن نخوض فى هذا الموضوع إلا بصورة مؤقتة ولو أن هناك بعض النقاط تجعل المشكلة أكثر تحديدًا.

هناك نقطتان هامتان ينبغى أن يؤخرا فى الاعتبار: أولاً، كيف تأتى للبشر أن يروا فى هيكل مصطنع رمزاً أو مقراً للإله؛ ثانياً، لماذا كان الهيكل المصطنع بالذات من حجر أو كومة من الحجارة؟.

(١) كان التقديس فى عبادة الشجر وفى عبادة عيون الماء موجهًا لشيء لم

يصنعه الإنسان وله روح مستقلة وصفات اعتبرتها المخيلة البدائية إلهية. وبنفس هذه الصورة يمكن لنا أن ندرك كيف أثرت الصخور والجلاميد الطبيعية بأحجامها ومظهرها على المخيلة البدائية فاشتهرت في مختلف بقاع العالم بأنها كائنات حية لها قدرة على خير الإنسان وضره، وبالتالي فقد أصبحت موضع عبادة دينية. إلا أن عبادة الأنصاب وأكوام الحجارة المصطنعة التي كان الإنسان يختارها بصورة عشوائية ويقيمها بيده كانت شيئاً مختلفاً تمام الاختلاف عن ذلك. فما من إنسان بدائي مهما بلغت بدائيته يؤمن بأنه يصنع إلهاً جديداً إذا أقام حجراً مقدساً؛ بل كان يؤمن بأن الإله يتجلى في الحجر أو يسكنه أو يهبه الحياة، لذا فإن الحجر كان لأغراض عملية يعتبر تجسيدا للإله ويعامل كما لو كان هو الإله نفسه. إلا أن هناك فارقا كبيرا بين عبادة الإله في تجسده الطبيعي في شجرة أو صخرة متميزة وإغرائه بالنزول والتجسد في بناء يقيمه له أتباعه. ومن الناحية الميتافيزيقية التي نميل دائما إلى تطبيقها على الديانة القديمة فإن عبادة النصب والأحجار التي يصنعها الإنسان بيده تبدو شيئاً أكثر بدائية من عبادة حياة طبيعية متمثلة في عين ماء أو شجرة؛ أما فكرة رضا الإله بالتجلى في بناء يقيمه له أتباعه فيدل على قدر من المودة والثبات في العلاقات بين الإنسان والكائن الذي يعبد وعلى حدوث تقدم في عبادة عناصر من الطبيعة. صحيح أن القاعدة في الديانة السامية هي أن الرمز المصطنع لا تتم إقامته إلا في مكان مخصص بالفعل لرموز تدل على حضور الإله فيه؛ لكن الحجر المقدس ليس مجرد رمز ينم عن تجلى الإله فيه، بل هو وعد ثابت بموافقته على الدخول في علاقات ثابتة بالبشر وعلى قبول عبادتهم له في هذا المكان.

(٢) إن مسألة أن آلهة كآلهة الوثنية القديمة التي لم يكن من المفترض فيها أن تكون موجودة في كل مكان والتي كان يعتقد أن لها طبيعة مادية محسوسة يمكن أن تسكن حجرا لاسترضاء أتباعها بعد أمرا يصعب تقبله بالنسبة لنا، إلا أنه لم يكن صعبا بالنسبة للإنسان البدائي الذي كانت فكرته عن الممكن في غاية المرونة. وحين نتحدث عن صنم فإننا نفكر في صورة تمثل الإله لأن معرفتنا بالوثنية مستمدة من أجناس بشرية حققت قدرا من التقدم في مجال الفنون التشكيلية وكانت تستخدم الأصنام على هيئة توحى بالمظهر والصفات التي كانت الأساطير تنسبها إلى كل إله على حدة. ولكن ليس هناك في طبيعة الأشياء سبب يدعو إلى أن يكون التجسيد الحسى الذى يتخلده الإله استرضاء لأتباعه نسخة مطابقة لصورته الحقيقية، وفي أقدم العصور التي ترجع إليها عبادة الأحجار المقدسة لم تكن هناك على ما يبدو محاولات لجعل الصنم صورة. فكومة الحجارة أو النصب الحجرى البدائي لم يكن صورة تصور أى شئ، وأرى من جانبى أنه من الخطأ أن نحاول تفسير أسباب اختياره رمزا إلهيا بناء على شكله. وحتى حين حققت الفنون تقدما كبيرا، لم تشعر الشعوب السامية بالحاجة إلى تصميم رموزها المقدسة على شاكلة الآلهة. فكان ملكارت يُعبد في صور في هيئة نصيبين،^{١١٤} وفي معبد بافوس العظيم لم يكن الصنم صورة ذات ملامح بشرية لعشتارت، بل ظل حجرا مخروطى الشكل حتى العصر الرومانى.^{١١٥} ولم يتم الإبقاء على هذه الأشكال القديمة لضعف في الفنون التشكيلية أو لعدم التوصل إلى أنماط للصور التي يمكن لمختلف الآلهة أن تكون عليها؛ إذ ندرك من الوصية الثانية أن هيئة العناصر السماوية والأرضية والمائية

كانت تتخذ للعبادة في كنعان منذ أقدم العصور. فلم تكن هناك فكرة تستدعي أن يكون الرمز الذي يتمثل فيه الإله على شاكلته.

كانت تماثيل النذور عند الفينيقيين تتخذ أشكال بشر وحيوانات وغير ذلك كما نرى في سلسلة النصب التذكارية المنذورة لتانيت وبعل هامان والتي ورد وصفها في «مجموعة النقوش السامية». ولم تكن هذه الأشكال تختلف كثيرا عن الرسوم الهيروغليفية، فكانت تشبه النقوش المصاحبة لهذه الرسوم في دلالتها على معنى التماثيل والإله الذي تنذر له. والصورة على هذا النمط تعبر عن معناها بصورة أفضل من النصب المجرد، إلا أن الصنم الرئيس بكل حرم كبير لم يكن في حاجة إلى تفسير بهذه الصورة؛ إذ كان وضعه ينم عن كنهه دون أن يكون عليه شكل أو نقش. ومن المحتمل أن الفينيقيين والعبرانيين والعرب إبان ظهور الإسلام كانت لديهم تماثيل مصورة كذلك التي تحدثت عنها الوصية الثانية، وهي أصنام ذات أحجام مصغرة للآلهة للاستخدام الشخصي.^{١١٦} وبالنسبة للأقداس العامة كان يكتفى بالنصب أو السارية (أشيرا).

غالباً ما يرد ذكر عبادة الأحجار المقدسة كما لو كانت تنتمي إلى نمط من الديانات أدنى من عبادة الأصنام يسمى «عبادة التوافه» (fetichism) وهو مصطلح لا ينم عن فكرة محددة، بل يدل بصورة غامضة على تقديس شيء شديد البدائية والضعف. ولا شك أن عبادة الكتل الصماء التي تفتقر إلى شكل محدد تعتبر من الناحية الفنية شيئاً لا قيمة له، أما من الناحية الدينية الخالصة فهي ليست أقل شأنًا من الأصنام التي تُعبد. فكانت قيمة المعبود من الناحية الفنية

لا تزيد عن قيمة ينوس بالنسبة للنصب السامى إلا أنه لا يمكن القول إن المسيحية فى العصور الوسطى كانت نمطا من الديانات أدنى من عبادة أفروديت. وفى الحديث عن الأحجار المقدسة باعتبارها أشياء أحقر من أن تُعبد ينبغى أن ندرك أنها ترجع الى حقبة كانت الحجارة فيها تعتبر التجسيد الطبيعى للآلهة والشكل المناسب لها ولم تكن مجرد تجسيد اتخذته لكي تحظى بتقديس عبّادها، فهذه فكرة يمكن الحكم عليها بأنها بلا أساس. فالأحجار المقدسة موجودة فى كل مكان فى العالم وفى عبادة آلهة من مختلف الأنواع، ولا بد أن استخدامها كان يعزى لسبب ما فى كل الديانات البدائية. إلا أن القول بأن كل الآلهة القديمة أو معظمها كانت فى الأصل آلهة حجرية تسكن الصخور الطبيعية وأن أكوام الحجارة والأنصاب المصطنعة هى محاكاة لهذه الأشياء الطبيعية ينافى الشواهد ولا يقوم على أساس. فالنصب المقدس كان شائعا بين الساميين، أما حالات عبادة الأحجار فى مواضعها الطبيعية فلم تكن كثيرة أو ظاهرة، ولا ينبغى إقامة نظرية عن أصل الأحجار المقدسة بصورة عامة على أساس هذه الحالات إلا لو بنيت على فرض متهاافت بأن الصنم أو الرمز لا بد أن يشبه الإله بالضرورة. ١١٧ ويبدو أن فكرة اعتبار الحجر المقدس صورة للإله مستبعدة أيضا نظرا للملاحظة أنه قد يكون هناك عدة أنصاب تقام معا كممثلة لإله واحد. ولا بد من تمحيص الشواهد هاهنا ويقدر من الحرص، لأنه كان هناك فى أغلب الحالات إله وإلهة يعبدان معا، ثم يكون لكل منهما نصبا خاصا. ١١٨ لكن هذا النوع من التفسير لا يشمل كل الحالات. ففي الطقوس الدينية العربية التى ورد وصفها لدى هيرودوت (٣ / ٨)، نجد إلهين يعبدان، فى حين أن هناك سبعة أحجار

مقدسة يتم دهنها بالدم، وتقرأ في الشعر العربي عن مجموعة من الأحجار المقدسة يطوف حولها العابدون.^{١١٩} واسم المكان «عنتوت» في كنعان معناه أصنام عنت بصيغة الجمع؛ وفي جلجال كان هناك اثنا عشر نصبا مقدسا يقابل الاثنتي عشرة قبيلة،^{١٢٠} كما تمت إقامة اثني عشر عمودا بسيناء في قربان العهد.^{١٢١} وسبق أن أشرنا إلى نصب ملكارت التوأم في صور وتعرف لنا باسم «أنصاب هرقل» في إشارة إلى مضيق جبل طارق.

وهناك رأى يرى في الأنصاب المقدسة أصناما لا للآلهة بل لأعضاء جسمانية ترمز إلى قوى أو صفات محددة للإله وخاصة قوة منح الحياة والتناسل. وسأناقش هذه النظرية في ملحوظة؛ إلا أنها لا تمت لتفسير لأصل الأحجار المقدسة بصله. فالبشر لم يبدأوا بعبادة رموز قوى الآلهة، بل كانوا يتجهون بعبادتهم وقرابينهم للإله نفسه. ولو كانوا يعتقدون بتجلى الإله في الحجر لكان من الطبيعي أن يمارسوا ملكتهم الفنية بوضع شئ على الحجر للدلالة على ذلك؛ ولو كانت صورة الإله في عقيدتهم ذات ملامح بشرية لكان هذا الشئ صورة بشرية أو مجرد إشارة لبعض الأجزاء الهامة من جسم الإنسان. ففي تباله بالجزيرة العربية مثلاً نجد ما يشبه التاج منحوتا على حجر اللات لتميز رأسها. وربما تم تحديد بقية أعضاء الجسم بنفس هذه الطريقة، وخاصة لتميز الأعضاء الجنسية. أما إثبات أن ملحقات الأنصاب المقدسة ليست رموزا جنسية فيتضح من حقيقة أن نفس نوع النصب أو المخروط كان يستخدم لتمثيل الآلهة والإلهات دون تمييز.^{١٢٢} وإذا استعرضنا كل هذه النظريات نجد أن الاحتمال الأكبر أن اختيار نصب أو كومة من الحجارة للتعبير

عن الصنم البدائي لم تكن تمليه أية اعتبارات إلا ملائمته للأغراض الدينية. فكان الحجر أو كومة الحجارة علامة ملائمة تميز موضع القرابين، وفي الوقت نفسه لو رضى الإله بالتجلى فيه كان يمثل الوسيلة لممارسة طقوس دماء القرابين. ويبدو أنه من المستحيل أن نذهب إلى ما هو أبعد من ذلك إلى أن نعرف الأسباب التي كانت تدعو إلى الاعتقاد بضرورة إيجاد اتصال مباشر بين الدم والإله المعبود، وهي مسألة تنتمي موضوع القرابين الذي نناقشه في المحاضرة التالية. ١٢٣

✱

هو أمش

١ كانت هذه القاعدة مرعية حتى حين كان الإله كيانا سماويا. فكانت قرابين العرب لنجمة الصبح كما ورد وصفها عند نيلوس تقدم عند شروقها ولم يكن يجوز تقديمها بعد أفولها مع شروق الشمس (Nili op. quodam, pp. 28, 117. [Paris, 1639]

2Supra, pp. 135 sqq.

3Supra, pp. 86, 87.

4Supra, pp. 87, 88.

٥ لذا فإن فلهاوذن (ص ١٠١) يمزو إلى ذلك أن البشر حين أعيد اكتشافها وتطهيرها على يد جد النبي (ص) تم العثور على غزالتين ذهبيتين وعدد من السيوف ملقاة بها. ورغم أنه ينبغي الحذر في التعامل مع ماورد عن أسلاف النبي، إلا أن هذه القصة لا تبدو مختلفة. فالغزالتان الذهبيتان توازيان الجملين الذهبيين في النقوش البهية والنبطية ZDMG. xxxviii. 143 sq.

٦ ابن هشام، ٢٥٣؛ فلها وزن، ٤٥. ويرى أن المرأة التي كانت تعتنق الإسلام كانت تبتراً من آلهة الوثنية «بالطهر» في هذه البركة، وهو ما يوحي بأن تصرفها هذا كان يعد خرقاً للقدسية الوثنية للمكان؛ فيفترض أن المرأة التي ترغب في التطهر من الجنابة لم يكن يُسمح لها بالاعتسال في الماء المقدس؛ ياقوت، ١، ٦٥٧ ومابعدھا؛ ٤، ٦٥١ ومابعدھا؛ ابن هشام، ص ١٥. ونقرأ عند الطبري (١، ص ٢٧١ ومابعدھا) أن ماء بئر سبع غاض حين سحبت منه امرأة على جنابة. وكان الاغتسال في العين المقدسة في الأحوال العادية يعتبر عبادة للإله الوثني، أو هكذا كان الأمر في الشام على الأقل.

٧ يستشهد مورتمان في ZDMG. xxxviii. 587 بمثال حديث ورد عند مالتسان (Maltzan, *Reise in Südarbien*, p. 403) وفي إكليل الحمداني. والعين التي يتحدث عنها مالتسان، وهي بئر مساعيد الحارة، كانت تنسم بكل سمات الحرم المقدس القديم عدا أن الإله الأعلى الذي يخاطب باسم مسعود والذي كان يرسل ماء حاراً أو بارداً عندما يصل إلى أحد أتباعه قد سُخِّج في صورة عفريت. وكان الناس يحجون إلى هذه البقعة في شهر رجب من كل عام، وهو الشهر الحرام في الجزيرة العربية القديمة، وكان حجهم مصحوباً بإقامة الاحتفالات ويستمر لعدة أيام.

8Agatharchides, *ap. Dios. Sic. iii*. 43.

٩ ياقوت، ١، ٤٣٤؛ القزويني، ١، ٢٠٠.

١٠ انظر 95 No. De Vog., 2571 No. Waddington، ولزید من المعلومات عن الأسطورة الحديثة عن الألفى انظر Mordtmann, *ut supra*; Blunt, *Pilgr. to Nejd*, ii. 67.

11Damascius, *Vita Isidori*, 199.

12Polybius, vii. 9. ولا تزال البنابيع في فلسطين حتى يومنا هذا تعتبر مناطق تسكنها الأرواح، ولا تزال نساء المسلمين والمسيحيين على السواء تستأذن قبل النهل من مياهها

- (ZDVP. x. 180). انظر سفر العدد ١٧/٢١.
- ١٣ لمزيد من المعلومات عن اختيار مكان الى جوار البركة كموقع لكنيسة انظر Waddington, No. 2015.
- ١٤ المصادر التي لا ترد في الحواشي تجدها في Baudissin, *Studien*, ii. 161.
- 15Euseb., *Vit. Const.* iii. 55; Sozomen, ii, 5.
- ١٦ نهر «قيش» بالعبرية و«قيس» بالعربية. وفي إشارة من جانب الأستاذ دي غوييه الى الحمداني، ص ٣، يفترض أن أن قيس لقب بمعنى «السيد» (Dominus).
- 17Robinson, iii. 590.
- 18Strabo, xvi. 2. 7. ويشير مالايس (ص ٣٨) الى معتقدات محلية أخرى تتعلق بنهر أوروكتيس.
- 19Aelian, *Nat. Ann.* xii. 30; Pliny, *H. N.* xxxi. 37, xxxii, 16.
- ٢٠ التكوين، ١١/٢٤؛ صموئيل الأول ١١/٩؛ صموئيل الثاني ١٣/٢، ١٦/٢٣؛ الملوك الثاني ٢/٢١؛ الملوك الأول ١٣/١٩، بالمقارنة بالإصحاح ٢٢ آية ٣٨.
- ٢١ وهناك بعض الأدلة على أن الحرم الأصلي في بعض الحالات كان في بئر أسفل البلدة. ففي سفر الملوك الأول (٩/١، ٣٨) كانت عين روجيل التي قام أدونيا ببيع قربانه عندها، وعين جيهون التي تم تنويع سليمان بالقرب منها هي الحرم الأصلية لأورشليم. فكانت العين الأولى عند «حجر الأفعى» وقد تكون هي «عين الثنين» التي ورد ذكرها بسفر نحميا (١٣/٢). وهنا أيضا وكما هو الحال بالجزيرة العربية فإن للثنين أو الأفعى أهمية دينية.
- ٢٢ ويبدو أن هناك عينا مقدسة بإشمون كما ورد بالنقوش CIS. No. 3, 17. انظر Hoffmann, *Ueber einige Phoen. Inschr.* p. 52 sq.
- ٢٣ الفردوس المفقودة، ١، ٤٥٠، لوسيان. Dea Syria, viii.
- ٢٤ لوحظ تحول أدونيس الى اللون الأحمر من جانب موندرييل (Maundrell) في ١٧

مارس ١٦٩٦، ومن جانب ريتان في أوائل فبراير.

Melito in Cureton, *Spic. Syr.* p. 25٢٥ أما وجود قبر أدونيس عند مصب النهر فهو ما يستنتج من Dea Syria. vi. vii. كما كان نهر بيلوس أيضا يضم قبرا لأدونيس. وفي الشام الحديث تقام الى جوار قبور القديسين والأولياء صهاريج يعتقد أن نوعا من الجن يسكن فيها. وكان يعتقد أن الطفل السقيم قد بدله الجن ولا بد من تحريره أسفل الصهريج، فيسترده الجن ويميدون الطفل الحقيقي مكانه. وهذا الاعتقاد موجود بمنطقة صيدا (ZDPV. vol. vii. p. 84).

26Pausanias, iv. 35. 9.

27Euseb. *Proep. Ev.* i. 10. 22 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 568).

وتتسمى عين شابورا التي دفنت بها هيرا الى نفس هذا النمط.

28Hyginus, *Astr.* ii. 30; Manilius, iv. 580 sqq.; Xanthus, viii. 37.

ناقشت هذه الأساطير بصورة مفصلة في *English Hist. Review*, April 1887 ويمكن الرجوع اليه لمزيد من المعلومات.

٢٩ والفكرة القائلة بأن الإله يضيفى القدسية على الماء بالنزول فيه نجدها في أفاكا حيث ترتبط بالصفة النجمية التي نسبت للإلهة مشتارت في عصور لاحقة. فكان يعتقد أن الإلهة كانت تنزل الى النهر من أعالي لبنان في يوم محدد من أيام السنة في هيئة نجم نارى ملتهب. لذا فإن سوزومن (Sozomen, *H. E.* ii. 4, 5) يذكر أن الجمرات كانت تظهر عند المعبد وفي الأماكن المحيطة به في الأعياد الدينية، ولا يربط بين ظهورها والماء المقدس. ولا غرابة في وجود ظواهر كهربية صاعقة عند حرم جبلى. وستصادفنا فيما بعد ظواهر نارية مرتبطة بالأشجار المقدسة. وكانت «الصواعق والرعد والبرق في السماء» تبدو كأشياء رهيبة بالنسبة للسريان (Jacob of Edessa, *Qu.* 43) انظر وصف سقوط كرة اللهب التي تمثل الإله الأسد من السماء عند دامسيوس (Damascius, *Vit. Is.* 203)، ورواية بوزانياس الدمشقى عن كرة

اللّهَب التي كبحت جماح فيضان نهر أوروكتيس (نهر العاصي) (Malalas, p. 38).
 ٣٠ ويذكر زينوفون (Xenophon, *Anab.* i. 4. 9) الذي عثر على سمكة من هذا النوع في شالوس بالقرب من حلب أنها كان تعد آلهة. ويروي لوسيان (Lucian, *Dea Syr.* xlv) أن الأسماك المحرمة ببحيرة أنارجاتيس بالبحيرة كانت تنزين بحلى من ذهب وكذلك الثعابين المائية في حرم زيوس إله الحرب وسط أشجار الدلب المحرمة (هيرودوت، ٥، ١١٩) في كاريا (Pliny, *H. N.* xxxii. 16, 17; Aelian, *N. A.* xii. 30). وكانت كاريا تقع تحت النفوذ الفينيقي تماما.

31 Sachau, *Reise*, p. 197.

32 *Supra*, p. 168 sqq.

٣٣ وربما كان التين (في العبرية تَنُون) في الكتاب المقدس تجسيدا للميزاب (المعمودي، ١، ٢٦٣؛ المزامير ١٤٨/٧). وهنا نرى كيف تضافي المخيلة الشرقية هيئة الحيوان على الظواهر المائية.

٣٤ ومن هنا جاء الاسم الحديث لنهر «العاصي» أي المارق؛ وتعليل ياقوت (٣، ٥٨٨) لا يبدو متماسكا. وربما أمكن مقارنة دفن التين في مصب نهر أوروكتيس بحكاية بثر بابل عند المسلمين حيث تم دفن الملكين المارقين هاروت وماروت (القزويني، ١، ١٩٧).

35 *ZDPV*. x. 180; *PEF. Qu. St.* 1893, p. 204.

٣٦ أي الجان. ويستخدم سوزومن لفظ «الملائكة» لا «الشياطين» لأن النصارى أيضا كانوا يقدسون المكان.

٣٧ سوزومن، ٢، ٤. - لما كانت كل «المياه العذبة» على درجة من القدسية بشمال المنطقة السامية، فإن عادة إلقاء العطايا في عيون الماء تعد أدخل في هذا الباب.

38 *PEF. Qu. St.* 1893, p. 216.

٣٩ انظر سفر التكوين ٤/٤، ٥.

٥٨٤٠. Zosimus, i. 58. كان الماء في أفانكا كماً هو الحال في العين المحرمة تسقط على شكل

شلال.

١١٤١. Sozomen, v. 19. مثال ذلك الاختبار الذي كان يجري على المجرم للتكهّن

بجرمه أو براءته عن طريق إلقاء لوح في الماء في باليسى بصقلية. فكان اللوح ينفوس إن كان ما كُتِب عليه كذب (Mir. Ausc. 57).

٢٠٤٢. Malalas, p. 204. كان هناك ما يشبه ذلك الأسلوب في الرد على الدعاء في ميرا حيث

كان يستدل عليه من تقبل الأسماك أو رفضها لما يقدم إليها من طعام (Pliny, H. N. xxxii. 5; Athenæus, viii. 8, p. 333; Ælian, N. A. viii. 5; 17; أما مدى تأثير الديانة في ميرا

بنظيرتها السامية فهو أمر غير واضح.

٤٣ انظر سفر أيوب ١٣/١٦؛ أشعيا ٣٣/١٤.

44De Valle Hadramaut, p. 26 sq.

٤٥ تشير قصة مجمع والأحوص التي وردت عند لمهاوزن (Wellhausen, Heid. p.)

١٥٢) إلى هذا النوع من الاختبارات لا إلى ضرب من ضروب السحر. ووردت عند ابن بطوطة

(ج ٤، ٣٧) قصة شديدة الغرابة عن اختبار الساحرات بالماء في الهند.

46Layard, Nineveh, i. 280.

47Mir. Ausc, 113.

٤٨ كانت الكهانة في بحيرة باليك الصقلية تتم بتدوين اليمين الذي يحلفه المتهم على لوح

يلقى في الماء فينفوس أو يطفو (Mir. Ausc. 57).

٤٩ 6. 152; Philostr., Vit. Apolloni, i. 6. Mir. Ausc. 152; أما كون الحرم سامياً فهو أمر

نستتجه من الاسم كما سنرى فيما بعد.

٥٠ سفر العدد إصحاح ٥، آية ١١ وما بعدها. وورد أيضاً (الأغاني، ج ١، ص ١٥٦) أن

الزوجة المشتبه في خيانتها في الجزيرة العربية الوثنية كانت تستحلف سبعين يمينا عند الكعبة في

ظروف تتسم بالخزى - فكان توضع على جمل بين جوالين من الروث. وظلت هذه العادة في العصر الإسلامي ولكن من الواضح أنها عادة قديمة. وكان القرار في هذه الحالة في الجزيرة العربية الوثنية في يد كاهن أو عراف، كما نرى في قصة هند بنت عتبة (العقد، ج ٣، ٢٧٣؛ الأغاني، ج ٨، ص ٥٠). وكان ثم اختبار يجرى على العذارى المتهمات بفقدان العفة عند الماء المحرم قرب أفسوس. فكانت المتهمة تحلف اليمين على براءتها؛ وكان يمينها يدون ويُربط حول عنقها، ثم يتم إنزالها في البركة الضحلة، فإن كانت ملذبة كان الماء يرتفع حتى يبلغ اليمين المدون حول عنقها (Achilles Tatius, viii. 12).

(الترجمة الانجليزية، ص ٣٤٣). 3. viii. 12 Prolegomena, 51

٥٢ سفر عاموس ٨/ ١٤؛ الملوك الأول ١٢/ ٣٠.

53 Nöldeke, Litt. Centralblatt, 22 Mar. 1879, p. 363.

٥٤ وكذلك الآبار السبعة المعجية في طبرية (القزويني ١، ١٩٣) و «الربا» في ضربة (ياقوت ج ١، ٩٢٤، ج ٣، ٥٨٨؛ البكري ٢١٤، ٦٢٧)؛ وهناك عادة شامية لاتزال قائمة تقضى بمعالجة الطفل الذي يعتقد أنه مسحور بجعله يشرب من سبعة آبار أو سبع برك (ZDPV. vii. 106).
٥٥ ورد بسفر عاموس (٨/ ١٤) ذكر لقسم بطريقة (شعيرة؟) بئر سبع. ولم يكن الحجيج في ممر يشربون من ماء البئر. ويفترض سوزومن أن القرايين التي كانت تلقى فيه كانت تجعله غير صالح للشرب؛ ولكن في السوق الشرقية حيث كانت كل صفقة يصحبها لغو بالأيمن يمكن تفسير الحذر بالخوف من الاختبار الإلهي.

٥٦ هناك أسطورة عن الصلة بين الماء المقدس وأصل الزراعة ظلت موجودة في صورة متطورة في أسطورة «عين البقر» التي شاعت بمكا في المصور الوسطى. وكان يفد إليها الحجيج من اليهود والنصارى والمسلمين، إذ يعتقد أن الثور الذي استعان به آدم في حرث الأرض نشأ منها (القزويني، ياقوت). وكان هناك مشهد بجوارها.

٥٧ في سفر العدد (١٧/ ٢١) نجد أنشودة موجهة إلى البشر تحث على التدفق بالماء. ويمكن

مقارنتها بما سجله القزويني (ج ١، ١٨٩) عن بئر إلبستان، وحين شح الماء فيه أقيمت وليمة حوله لحته على التدفق من جديد. انظر أيضا العادة الفلسطينية الحديثة التي سبقت الإشارة إليها في بداية هذه المحاضرة.

٥٨ القزويني، ج ١، ص ١٩٤. ونذكر أيضا أن هناك العديد من الحكايات عن توائم عثر عليها في دجلة وغيره من الأنهار، وكانت تحمي حاملها من الوحوش والنفقات وسائر الأخطار (Mir. Ausc. 159 sq.).

59Claudius Iolaus, ap. Steph.

60Theophanes, quoted in Renald, ii. 922.

٦١ نفس المصدر، ٦٧٠ وما بعدها.

٦٢ لمزيد من الاطلاع على تقديس الأشجار عند الساميين، انظر Bauidissin, ii. 184 sqq. وفي الجزيرة العربية انظر Wellhausen, Heid. p. 101.

63Supra, p. 133.

٦٤ الطبري، ١، ٩٢٢. والمصدر هو وهب بن منبه الذي لم يكن أكثر من كذاب نصيح اللسان.

65Wellhausen, p. 30 sqq., p. 35.

٦٦ ياقوت، ٣، ٢٦١.

67Doughty, Arabia Deserta, i. 488 sqq.

٦٨ انظر الاستشهادات الواردة في Kayser, Jacob v. Edessa, p. 141.

٦٩ وكذلك كان يعتقد أن شجرة الأثل يبوسع من غرس إبراهيم (سفر التكوين، ٢١/٣٣).
٧٠ ربما كانت الشجر المنعزلة في بعض الحالات هي آخر بقايا أحد الحرم الوثنية المنهارة. ويشير ما ورد عند المقدسي عن المكان الذي يسميه «الشجرة» إلى شيء من هذا القبيل؛ فقد كان هناك احتفال سنوي أو سوق يقام بهذا المكان.

٧١ وهو شئ من صنع الإنسان؛ أشعيا ١٧/٨؛ انظر سفر الملوك الأول ١٦/٣٣. ونقرأ في سفر الملوك الثاني (٦/٢٣) عن الأشيرا. وفي سفر الملوك الأول (١٣/١٥) وردت إشارة إلى «شئ رهيب» وهو أن الملكة مَعَكَة «عملت تمثالا» أو «أشيرا». وقد يستتج من هذه العبارات أن السارية المقدسة كانت تتخذ شكل تمثال في بعض الحالات. وتحول الشجرة المحرمة إلى مجرد سارية ثم إلى تمثال خشبي تافه يتفق مع صور وجدت في مناطق أخرى كاليونان مثلاً. ولكن يبدو أن الأشيرا توصف باعتبارها نوعاً من الأوثان لأنها كانت تستخدم في الديانات الوثنية. ويتضح من أثر آشوري من خرساباد وردت صورته لدى بوتا ولييارد (Botta and Layard) وأعيد طبعها لدى راولتسن (Rawlinson, *Monarchies*, ii. 37) ولدى شتاده (Stade, *Gesch. Isr.* i. 461) وجود عمود غرس بجوار هيكل متحرك. ويقف الكهنة أمامه في حالة خشوع ويلمسون العمود بأيديهم أو لعلهم يدهنونه بمادة سائلة من نوع ما. ٧٢ يعد التحريم الذي ورد بسفر التثنية (٢١/١٦) دليلاً على ممارسة ماتم تحريمه. انظر أيضاً سفر الملوك الثاني (٦/١٣).

٧٣ في حالة عبادة إله وإلهة معاً في حرم واحد كما كان الحال بأفاكا والحيرة، وإذا كان الرمز المقدسان بالحرم عبارة عن سارية ودعامة من حجر فالسارية بالطبع ترمز للإلهة والدعامة للإله. وكانت عبادة تموز أو أدونيس معروفة بأورشليم في عصر حزقيال (١٤/٨)، ولا بد أن الإلهة عشتارت كانت تُعبد مع أدونيس ربما باعتبارها «ملكة السماء» (إرمياء، ٧، ٤٤). لذا فليس من الغريب أن نجد في فقرة أو فقرتين دوناً في عصر كانت عبادة المرتفعات فيه تعد غريبة تماماً على ديانة الرب أن السواري (الأشيريم) كانت تعتبر الشريكات الإناث للبعليم؛ أي أن السارية (أشيرا) كانت تعد رمزاً لعشتارت (القضاة، ٧/٣). ولا بد أن أنبياء الأشيرا في سفر الملوك الأول (١٩/١٨) والذين يظهرون مع أنبياء بعل صور باعتبارهم كهنة ديانة غريبة جلبتها إيزابيل هم أنبياء عشتارت. ويشكلون جزءاً من بلاط ملكة صور ويأكلون على مائدتها، وليست لهم صلة بديانة العبرانيين. كما أن السواري العبرانية المقدسة القديمة ربما لم يكن لها أي شأن

بالهة صور، إذ رفع يهو أهاز السارية الواقعة بالسامرة حين أزال كل أثر لديانة صور (الملوك الثاني، ١٣/٦). وليس ثم دليل على وجود ديانة يعبد فيها زوج من الإلهة عند العبرانيين القدامى. وكانت ديانة عشتارت (عشتورث) في عصر سليمان ديانة أجنبية (الملوك الأول، ١١/٥)، ومن الواضح من سفر إرمياء (٢٧/٢) أن الشجرة في الوثنية العبرية العادية كانت رمزا لإله لا لإلهة. وحتى عند الفينيقيين ليس هناك ما يدل على ارتباط الشجر المحرم بالهات لا بآلهة كما هو مفترض في الغالب. يتبين من كل هذا أن «أنبياء الأشيرا» بسفر الملوك الأول كانوا شخوصا يلفها الغموض ويدل ذكرهم إلى حدوث لبس بين عشتارت وأشيرا لم يكن أحد من بني إسرائيل يقع فيه في عصر عليجاه أو طالما ظلت مملكة الشمال قائمة. والحقيقة أنهم لا يعاودون الظهور في الترجمة ٢٢ أو الترجمة ٤٠، ويبدو أن ذكرهم يرجع إلى تحريف حدث في حقبة لاحقة (Wellhausen, *Hexateuch*, 2nd ed. {1889}, p. 281).

أما الدليل الذي يعرضه علماء السريانية على أن أشيرات = أشيرا كانت ملكة (انظر Schrader, *Zeitschr. f. Assyriologie*, iii. 363 sq. فلا يجب المعنى الصريح للنصوص العبرية. ولا أود أن أدلى برأى في مسألة الاكتفاء بالقول بأن الرمز العام للإله في بعض المواضع كان قد تحول إلى إلهة خاصة؛ انظر G. Hoffmann, *Ueber einige* *Phoen. Inschr.* (1889), p. 26 sqq. وكل ملحوظاته لها قيمتها. وفي الاستشهاد ٥١ (ZDMG. xxxv. 424) يبدو أن الإلهة كانت تسمى «أم السارية المقدسة» (إيم هأشيرا).

٧٤ يمكن إضافة مثال هام عن هذا الربط. يخبرنا نص إبيفانيوس السرياني أن عطف التي ورد ذكرها في سفر التكوين (١١/١) كان يتم الربط بينها وبين عين الماء وأبكة الشوك في بيت هاجلا بالقرب من أريحا، ويبدو أن التفسير المستمد من التسمية «بين هاجلا» كان قائما على تقليد محلي بالدوران حول الأشياء المقدسة. وفي اليونان يندر أن نجد شجرة محرمة بلا عين ماء تجاورها. Bötticher, p. 47.

75Baudissin, *op. cit.* P. 214.

هناك سمة أو سمان في القصة تجدر ملاحظتهما. فكانت 76Plut. *Is et Os*. 15, 16. الخلتجة المقدسة مجرد جلد شجرة ميتة، إذ كانت إيزيس قد قطعنها وقدمتها للبابليين ملفوفة في قطعة قماش ودعتنها بالمر كما يدهن جنسان الميت. من ثم كانت تمثل الإله ميتا. ولكنها باعتبارها مجرد جلد شجرة فقد كانت تشبه السارية (أشيرا) العبرانية. فهل كانت طقوس لف جلد شجرة ودهنه يقدم الإجابة على السؤال المعلق عن طبيعة الممارسات الدينية المرتبطة بالسارية (أشيرا)؟ وقد وردت بسفر الملوك الثاني (٧/٢٣) إشارة إلى «اليوت التي تنسج» للسارية، ولعل الأثر الآشوري الذي ورد في الحاشية ٧١ يمثل عملية دهان السارية المقدسة.

٧٧تعتبر شجرة الخروب في فلسطين الحديثة شجرة شيطانية ولون جلدها المشرب بحمرة يوحى بلون الدم (ZDPV. x. 181). كما يقال إن أشجار الخروب والدلب (الجميز) كانت سكنا للشياطين، ومن الخطورة أن ينام الإنسان تحتها، بينما كانت أشجار السدر والطرفاء سكنا للقديسين. والشجرة من أى نوع قد تكتسب قدسية إذا نبتت في بقعة مقدسة.

78Diodorus, xix. 94. 3.

79Supra, p. 175, note 1.

80Achilles Tatius, ii. 14; Nonnus, xl. 474. وانظر الصورة الموجودة على

Pietschmann, *Phoenizier*, p. 295. مسكوكة غورديان الثالث في.

81Georg. Synchronellus, Bonn ed. 202.

82Reland, p. 712.

83Bötticher, *op. cit.* chap. xi.

84Supra, p. 133. ونفس هذا الإيمان بالشجر الذي ينطق بوحى نجدها في أسطورة.

Doughty, *Ar. Des.* ii. 209 حديثة وردت لدى

٨٥صموئيل الثاني، ٢٤/٥.

٨٦سهل ميونيم.

٨٧ ربما كانت شجرة واحدة بأبكة مقدمة ، إذ ورد بسفر التثنية (١١ / ٣٠) ذكر «بلوطات مودة» بصيغة الجمع .

٨٨ التكوين ٨ / ٣٥ . والشجرة هناك تسمى «اللون» بالفعل وهو لفظ يترجم بمعنى «بلوطة» بصفة عامة. إلا أنه يبدو أن لفظ «اللون» - مثل «إيلاء» و«إيلون» - اسم ينطبق على أية شجرة محرمة وربما على أية شجرة ضخمة. بل إن شتادة (Stade, *Gesch. Is*, i. 455) يربط بين هذه الألفاظ ولفظ «إيل» و«الونيم» الفينيقي.

٨٩ وكما ورد في العبارة التالية: «وعصاه تخبره» من المفترض بصورة عامة أن هناك تلميحا بالتكهن باستخدام عصا التنبؤ. ولاشك أن عصا التنبؤ التي يفترض أن روحا تسكنها فتتحرك وتعطى إشارات بدون تدخل من يمسك بها تعتبر فكرة غيبية تترادف الإيمان بالشجر المحرم؛ ولكن بما أن «عصاهم» وردت جنباً إلى جنب مع «خشبيهم» أى الشجرة، فلا بد من الاستشهاد بقيلو بيبليوس (11. 10. *ap. Eus. Pr. Ev.*) الذي يتحدث عن عصى وأعمدة يقدسها الفينيقيون ويعبدونها في أعياد سنوية. وبناء على هذا فالعصا ماضي إلا سارية صغيرة. ومن ثم يبدو أن دروسيوس قد أصاب بمقارنة ذلك بملحوظة فيستوس عن الرومان الذين يقال إنهم كانوا يعبدون العصى باعتبارها آلهة. لمزيد من المعلومات عن عبادة العصى انظر Bötticher, *op. cit.* chap. xvi. 5. وهل كانت النبوءة تستمد من إزهار العصا أو انكماشها؟ لدينا مثل هذه النبوءة في عصا هارون (سفر العدد ١٧)؛ ويبدو أن الإشارة في سفر أشعيا (١٧ / ١٠) ومابعدهما) يقصد بها عصى أدونيس التي تنصب لكى تنمو أو تنقلص، وهى فكرة تكتسب مصداقيتها لو كان تقلص التنصب نذير سوء. والتنبؤ عن طريق إزهار الشجرة المحرمة أو انكماشها كان سائداً في القدم (Bötticher, chap. xi).

90Chwolson, *Ssabier*. ii. 914.

91Renan, *Phénicie*, p. 822 sq.

92Wellhausen, p. 100.

٩٣ لمزيد من المعلومات عن «أوب» انظر سفير أشعيا (٤/٢٩)؛ وعن «زكورة» انظر Julianos, ed. Hoffmann, p. 247; ZDMG, xxviii. 666؛ وعن «أهل الأرض» فإن أقدم فقرة أعرفها وردت عند ابن هشام ص ٢٥٨ حيث يبدو أن هناك صلة بين هؤلاء الجان والسحر، وهو ما ينطبق «أوب» و «زكورة» أيضا.

٩٤ ياقوت، ٣، ٧٧٢ وما بعدها؛ ابن هشام ص ٥٥ *ut supra*.

95 Porphyry, *De Abst.* ii. 56.

96 *Supra*, p. 174, note.

٩٧ ويتضح أن تلال سميراميس كانت في الحقيقة حرم قبور من شهادة نيسياس كما وردت عند سينسيليوس (Syncellus, i, 119, Bonn) وعند يوحنا الأنطاكي (John of Antioch, *Fr. Hist. Gr.* iv. 589 مقارنة بما ورد عند لاجليوس (Langlios, *Chron.*) *de Michel le Grand*, Venice, 1868, p. 40). وانظر أيضا مقالتي عن «نيسياس وأسطورة سميراميس» (Ctesias and the Semiramis legend) في *Eng. Host. Rev.* April 1887.

98 *De Dea Syria*, 13, cf. 48.

99 Melito, *Spic. Syr.* p. 25.

١٠٠ يصعب دحض هذا الاحتمال حين نتذكر معبد أبوللو في ديلوس حيث كانت المغارة المقدسة هي الحرم الأصلي. فقد كان هذا موضعا للتعبد أخذه اليونان من الفينيقيين.

١٠١ اللاويين ٢١/٨، ١٧ وغيرهما؛ انظر اللاويين ٣/١١.

١٠٢ حزقيال ٤١/٢٢؛ انظر Wellhausen, *Prolegomena*, p. 69. ونقس اللفظ

العبري (عَرَن) يستخدم بمعنى بسط المائدة وتقديم القران على مذبح النار.

١٠٣ اللفظ العربي «سفرة» عبارة عن قطعة من الجلد تمد على الأرض وليست مائدة مرفوعة عنها.

104Wellhausen, *Heid.* p. 113; *Prolegomena*, p. 39 sq. 99.

١٠٥ كانت هناك بالفعل مذابح لاتقدم فيها القرابين الحيوانية، ومنها مذبح البخور ومائدة خبز التقديم عند العبرانيين؛ ومذبح بالفوس عند الفينيقيين (Tac., *Hist.* ii. 3)؛ وربما كان «مذبح العابد» بديلوس (Porph., *De Abst.* ii. 28) يرجع إلى أصل فينيقي. وفي عصور لاحقة كان يتم حرق قرابين حية أو مذبوحة دون إراقة دماء، لكن هذا استثناء لا يؤثر على القاعدة العامة.

١٠٦ في شكيم، يشوع ٢٤/٢٦؛ في بيت إيل، التكوين ٢٨/١٨ وما بعدها؛ وفي جلعاد، التكوين ٣١/٤٥ وما بعدها؛ وفي جلعاد، يشوع ٤/٥؛ وفي المصفاة (مزيبج)، صموئيل الأول ١٢/٧؛ وفي جبعون، صموئيل الثاني ٨/٢٠؛ وفي عين روجيل الملوك الأول ٩/١. ١٠٧ الخروج ٣٤/١٣؛ التثنية ١٢/٣؛ ميخا ٥/١٣ (١٢).

107Eusep. *Proep. Ev.* i. 10. 10. ورد ذكر إراقة الدم باعتبارها من الطقوس الوثنية. في المزامير ١٦/٤.

١٠٩ «نُصِب» و «مَصَّيَّا» كلاهما مشتق من جذر واحد هو (نصب). وهناك اسم عبري آخر للنصب أو كومة الحجارة هو «نصيب» الذي يرد في أسماء المكان سواء في كنعان أو عند الآراميين (نصيبس: أنصاب).

١١٠ من هذا المطلق كان تحريم نقش الصور (فسل) بالوصية الثانية يوازي تحريم صنع المذبح من حجر منحوت (الخروج ٢٠/٢٥).

١١١ التكوين ٢٨/٢٢.

112Wellhausen, p. 105؛ وعلى العكس من ذلك نجد أن الشخص المقدس ينقل؛ البركة بلمسة من يده (ابن سعد، ٩٠، ١٣٠)، أو حتى بلمسة لشيء يلمسه الناس من بعده (ابن هشام، ٣٣٨، ١٥).

١١٣ وطبقا للأشعي فإن الإله الذي يتسمى اليه الحجر المقدس كان يقال له «منصوب» (ابن هشام، ٢٥٦، ١٨، 258 Morg. Forsch. p. 258). ويسمى آلهة العرب «الآلهة الحجر» صراحة في بيت شعر ورد لدى ابن سعد، رقم ١١٨.

كان هناك نصبان أمام معبدى بافوس وهيرابوليس، وأقام سليمان 114 Herod. ii. 44. عمودين من نحاس أمام معبده بأورشليم (الملوك الأول ٧/١٥، ٢١). ونظرا لأنه أطلق عليهما اسم «الحافظ» و «القوى» فلا شك أنهما كانا رمزين ليهوة.

ومن الأمثلة الأخرى مخروط إيلاجابالوس في إبيسا 115 Tac. Hist. ii. 2. (Herodian, v. 3. 5) ومخروط زيوس كاسيوس. وكان يعتقد أن مخروط إبيسا سقط من السماء كصنم أرغيس بأفسوس وغيره من الأصنام القديمة الأخرى.

١١٦ كل المتاحف لديها شواهد على شيوع استخدام مثل هذه الآلهة على شكل آلهة وتمائم منتقلة عليها نقش مصور. ففي ملك ٢ (١.٢/٤٠) نجد أن كثرة من جيش يهوذا مكابى من اليهود الذين كانوا يحاربون الوثنية كانوا يملقون التماثيل تحت قمصانهم.

١١٧ كان حجر اللات بالطائف والذي كان يعتقد أن الإلهة تسكنه يرتبط في التراث المحلي بكتلة يبدو أنها كانت صخرة طبيعية ولو أنها عادية في حجمها وشكلها. انظر كتابي (Kinship, p. 293) وانظر Doughty, ii. 515. وكانت الحلقة المقدسة بمكاظ تتكون حول «صخور» (ياقوت، ٣، ٧٠٥) يفترض أنها هي المجموعة المتميزة التي وصفها عام ١٨٨٠ في رسالة إلى صحيفة Scotsman. «في الركن الجنوبي الشرقي من سهل صغير لا يزيد طوله عن ميلين يقع تل من صخور جرانيتية متفرقة بتوجها نصب ضخمة يقف متصفا تماما وعلى جوانبه كتل صخرية مبشرة. ويتراوح ارتفاع هذا النصب بين ٥٠ و ٦٠ قدما، والسمة غير العادية فيه وجوده بين حارسين أقل حجما على جانبيه، وهو أول مايلقت النظر عند الاقتراب من السهل». وربما كانت صخرة دوسار هي الجرف ذو المسقط المائي الذي سبق وصفه (Supra, p. 168) وربما أمكن تشبيهها بصخرة قادش التي كانت تنفجر منها عين الماء. وقدسية الصخور التي

يتدفق منها الماء أو تلك التي تشكل كهفا مقدسا لا يمكن التحويل عليها في تفسير أصل آكوام الحجارة والأنصاب المقدسة التي لم يكن بها ماء أو كهف.

أما القول بأن «صخرة اسرائيل» التي كانت تنطبق على يهوة لها علاقة بعبادة الأحجار فيحتمل الشك. ولا مجال هاهنا لمناقشة استخدام الأحجار الصنيرة المنقلة التي كان يعتقد أن بها حياة سحرية. والصنم أبئيل لم يكن إلا «رمز إيل» (Assem. i. 27).

١١٨ انظر *Kinship*, p. 293. ولا سيبل الى الجزم بما إذا كان غرياً الحيرة وفيد (Wellh, p. 40) يتميان الى زوج من الآلهة أم لصورة مزدوجة لإله واحد، كما هو الحال بالنسبة لنصب هرقل-ملكارت التوأم بصور. ويميل لمهاوزن للرأى الأخير مستشهداً بما ورد في الحماسة (١٩٠/١٥). إلا أن كلمة «العزّين» في العربية قد يعنى العزة ورقيقته اللات. ويميل الأستاذ ليال (C. Lyall) الى قراءته «غريين».

يربط الشعراء في أغلب الحالات بين الإله وأحد الأحجار، 119 Wellh, *Heid*, p. 99. كما كان يتم الربط بين العزة وإحدى الأشجار بنخلة. والأنصاب تقف بجوار الإله أو حوله (تاج، ٣، ٥٦٠) وهو ما قد يعنى أن الصنم نفسه كان يقام في الوسط. ففي بيت الفرزدق الذي يشير اليه لمهاوزن بمخطوط «النقائض» باكسفورد يقول الشاعر

على حين لائحيا البنات وإذ هم عكوف على الأنصاب حول المدور

ويفسر الشارح لفظ «المدور» بأنه «صنم يدورون حوله». وتمييز حجر عن بقية الأحجار لا يعتبر بدائياً.

١٢٠ يشوع ٤/٢٠. وربما كانت هذه الأحجار هي «المنحوتات» التي ورد ذكرها بسفر القضاة (٢٦، ١٩/٣).

١٢١ الخروج ٢٤/٤.

١٢٢ انظر الملحوظة الإضافية (د): رموز القضييب.

١٢٣ إذا كانت هناك عبارة أو عبارتين متفرقتين عن الأحجار المقدسة لم تثبت أهميتهما فرما

كان من الأنسب أن نورد هـما فى ملحوظة ولاداعى لذكرهما داخل النص. يتحدث بلىنى
(Pliny, H. N. xxxvii. 161) عن محنة بمعبد ملكارت بـصور نتيجة للجلوس على مقعد
حجرى؛ وىروى ياقوت (٣، ٧٦٠) حكاية غريبة عن حجر وضع كعلامة مميزة بالقرب من
حلب. وحين تم تحريكه أصيبت نساء القرى المجاورة بحالة من الهياج الشديد ولم تعدن الى
حالتهم الطبيعية إلا حين أعيد الحجر الى مكانه. ويورد ياقوت هذه الحكاية عن أشخاص
يذكرهم بالاسم؛ إلا أنه يفضل فى توثيقها حين يجرى بحثا شـخصيا بحلب.

المحاضرة السادسة

القربان: تمهيد

رأينا في المحاضرة السابقة أن طقوس الديانة القديمة كانت تتطلب مكانا ثابتا يلتقى فيه الأتباع بإلههم. وكان اختيار مثل هذا المكان يحدده اعتباره أن بعض المواضع كانت تمثل المقر الطبيعي للإله وبالتالي فهي أرض حرام. ولكن في معظم الطقوس لم يكن يكفي أن يؤدي العابد صلواته على أرض حرام، بل كان عليه أن يتصل بإلهه اتصالا مباشرا، وهو ما كان يعتقد أن يفعله حين يتجه بصلاته إلى أحد مكونات الطبيعة، كشجرة أو عين ماء مقدسة، وهي أشياء كان يعتقد أنها المقر الفعلي للإله وتمجيدا لروحه، أو حين يدنو من علامة وضعت لتدل على الحضور المباشر للإله. وكانت هذه العلامة في أقدم أنماط الديانة السامية حجرا مقدسا وبالتالي فهو صنم ومذبح؛ وفي عصور لاحقة كان الصنم والمذبح يقومان جنبا إلى جنب، وكانت الوظائف الأصلية للحجر المقدس تنقسم بينهما؛ فالصنم يمثل الإله، والمذبح يتلقى عطايا العابدين. وكان كلاهما من المقومات الضرورية لتكوين حرم مكتمل، لأن العبادة الكاملة الأركان كانت لاتعنى مجرد مثل العابد في حضرة إلهه بأداء حركات وترتيل صلوات، بل تعنى أيضا وضع قربان مادي ما أمامه. وكان التعبد في القدم عملية رسمية لا بد فيها من الالتزام الصارم بأداء طقوس وشعائر محددة. وكان تقديم القربان على

المذبح يحتل في هذه الطقوس مكان محوريا حتى أن لفظي $\epsilon\rho\omicron\upsilon\rho\gamma\iota\alpha$ اليوناني و *Sacrificium* الروماني اللذين يشير كل منهما في الأصل إلى أى فعل يتم في نطاق الأشياء المقدسة بالنسبة للآلهة، وبالتالي يغطي مجال الطقوس، كان يستخدم بمعنى «قربان» من النوع الذى يتم تقديمه على المذبح وتؤدى حوله بقية الشعائر. بل كان معنى هذا اللفظ يزداد تحديدا ليبدل على القربان الذى يشمل ذبح أضحية. وفي النسخة المعتمدة من العهد القديم نجد أن «القربان والتقدمة» يقابلهما في العبرية «زَبِيح ومِنْحَا» أى «ذبيحة وتقدمة بلادماء». إلا أننا في مناقشتنا هاهنا سنستخدم لفظ «قربان» ليشمل كلا النوعين؛ إذ لا بد من وجود مصطلح شامل. أما لفظ «تقدمة» الذى يمثل بديلا له فيبعد أوسع نطاقا إلى حد ما ويشمل بالإضافة إلى القربان الذبور وأيقونات الكنز وما إلى ذلك، وهى أشياء تشكل نوعية أخرى تختلف عن التقدمة المقدمة على المذبح.

أما أسباب اعتبار القربان الشكل الأمثل من بين كل العبادات في الديانات القديمة ومعنى التقرب فهذه مشكلة متشابكة وصعبة. وهى مشكلة لا تخص ديانة معينة دون سائر الديانات، فالقربان له نفس القدر من الأهمية لدى كل الشعوب الأولى في أية بقعة من بقاع العالم بلغت فيه الطقوس الدينية أية درجة كبيرة نسييا من التطور. لذا فإن علينا في هذا المقام أن نتعامل مع مؤسسة لا بد وقد تشكلت بفعل أسباب عامة تهيأت على نطاق شديد الاتساع وفي ظل ظروف سادت عند كل أجناس البشر في العصور البدائية. وبناء نظرية عن القربان في ضوء الشواهد السامية يعد أمرا غير علمي ومضللا، ومن الملائم في

هذا المقام أن نضع الحقائق الثابتة عند الشعوب السامية في المقدمة ثم ندرس قرايين سائر الشعوب لتأكيد النتائج التي نتوصل إليها أو تعديلها. ففي حين تتميز الجوانب الأساسية للشواهد السامية بالاكتمال والوضوح، نجد أنها عند غيرهم تظل على جزئيتها وغموضها ما لم ندرس في ضوء ما يستدل عليه من طقوس دينية أخرى.

مما يؤسف له أن النسق الكامل الوحيد للقربان السامي الذي تتوفر لدينا رواية كاملة عنه هو نسق المعبد الثاني بأورشليم^١ ومع أن طقوس أورشليم كما ورد وصفها بسفر اللاويين يبنى دون شك على تراث موغل في القدم ويرجع إلى حقبة لم يكن ثم فارق جوهري فيها بين القرايين العبرانية وقرايين الشعوب المحيطة من حيث الشكل، إلا أن هذا النسق بالصورة التي وصل إلينا بها يرجع إلى عصر كان القربان فيه لم يعد لحمة العبادة وسداها كما كان. ففي سنوات السبي البابلي الطويلة كان بنو إسرائيل الذين ظلوا على إيمانهم بدين يهوه قد تعلموا التقرب إلى ربهم دون عون من قربان أو عطية، وحين عادوا إلى كنعان لم يعودوا إلى النموذج الأول من دينهم. وقد بنوا مذبحاً بالفعل وأعادوا طقوسه على غرار التراث القديم في حدود ما سمحت به تعاليم الأنبياء وسفر التثنية - وخاصة مبدأ وجود حرم واحد فقط تقبل فيه القرايين. إلا أن هذا المبدأ نفسه قضى على الأهمية القديمة للقربان باعتباره الوسيلة الثابتة للتواصل بين الرب والإنسان. ففي المعصور القديمة كان لكل بلدة مذبحها الخاص، وكانت زيارة الحرم المحلي هي الطريقة السهلة والواضحة لمباركة كل تصرف هام يقدم عليه الإنسان في حياته. وفي ظل هذا التشريع الجديد، لم يعد مثل هذا التشابك

بين طقوس القربان وبين الممارسة اليومية للدين مسموحاً به، بل لم تعد هناك أية محاولات في هذا الصدد. فكانت عبادات المعبد الثانى إحياء لأنماط كانت قد فقدت صلتها الوثيقة بالحياة القومية، وبالتالي فقدت الجزء الأعظم من أهميتها الأصلية. وسفر التثنية بكل مافيه من تفاصيل عن الطقوس الدينية لا يقدم أية فكرة واضحة عن مكانة كل نوع من طقوس المذبح فى الديانة القديمة حين كانت كل العبادات تتخذ شكل القربان. وهناك فى بعض التفصيلات مايرر الاعتقاد بأن الرغبة فى تجنب الوثنية بكل أشكالها وضرورة التعبير عن أفكار الديانة الجديدة والميل المتزايد لإبقاء الشعب بعيداً عن المذبح قدر الإمكان وقصر عملية تقديم القربان على طبقة من الكهنة أضافت الى الطقوس الدينية سمات لم تكن معروفة فى الطقوس الأقدم.

إن الأنواع الثلاثة الرئيسة من القربان فى التشريع اللاوى هى المحرقة (عولا)، والقربان الذى تليه وجبة لحم الأضحية فيها هو الأساس (شيلم، زيبخ)، وقربان الخطيئة (حطّاث)، مع وجود تنويع غامضة من القربان الأخير تسمى "أشام" (أى قربان الآثام). وغالبا مايرد ذكر النوعين الأول والثانى (عولا وزيبخ) فى الأدب القديم، وغالبا مايرد الحديث عنهما معا كما لو كانت كل القربان الحيوانية تتدرج تحت أحدهما أو الآخر. واللجوء الى القربان باعتباره تكفيرا عن الخطيئة معروف أيضا فى الأدب القديم، وخاصة القربان المحترق، إلا أننا لانكاد نجد أثرا لنوع من القربان مخصص لهذا الغرض قبل عصر حزقيال.^٢ والفروق الرئيسة بين القربان العبرانية التى يمكن استنتاجها من أدب

ما قبل السبي هي:

- (١) التمييز بين القرابين الحيوانية (زبيح) والنباتية (مينحا).
 - (٢) التمييز بين القرابين التي تأكلها النار وتلك التي كانت تقدم كما هي على المائدة المقدسة (خبز التقديم).
 - (٣) التمييز بين القرابين التي توهب فيها المنحة المقدسة كلها للإله على المذبح أو يتم توزيعها باسمه والقرابين التي يتقاسمها الإله وأتباعه معا. وتنتمي الذبائح (زبياحيم) الى النوع الأخير، وفيها يتم ذبح الأضحية وإراقة دمها على المذبح وإحراق دهون البطن وبعض الأجزاء الأخرى، بينما يتم ترك معظم اللحم لصاحب القرбан لإعداد وليمة قربانية.
- وهذه الفروق الثلاثة القديمة تنطبق على قرابين سائر الشعوب السامية وتوحى بثلاثة عناوين نلقى من خلالها نظرة مبدئية على الموضوع. إلا أننا لن نتعامل مع الجوانب الأعمق من مشكلة أصل شعيرة القرابين وأهميتها إلا تحت العنوان الأخير منها.

١. مادة القرابين. إن تقسيم القرابين الى عطايا حيوانية ونباتية يتضمن مبدأ أن القرابين - وهى غير نذور الثياب والأسلحة والمال وما الى ذلك - تقدم من نفس الأطعمة البشرية العادية. والعبارة الأخيرة تصدق على التشريع اللاوى تماماً؛ ولكن فيما يتعلق بلحم الذبيحة فقد خضعت حتى فى الطقوس الوثنية اللاحقة لبعض الاستثناءات القليلة الهامة حيث كانت الذبائح النجسة أو المقدسة التى كان لحمها محرماً على الناس تقدم وتأكّل سرّاً فى احتفالات مهية. وسنرى من حين لآخر أن هذه القرابين غير العادية كانت لها أهمية فائقة

فى الطقوس الدينية فى أقدم العصور، تقوم على أساسها نظرية أقدم ولائم القرابين؛ أما فى العصور اللاحقة فكانت قربان العبرانيين لانتختلف عن الطقوس العادية للساميين عامة. والحيوانات ذوات الأربع التى يسمح التشريع اللاوى بانتقاء الذبائح من بينها هى الثيران والغنم والماعز، أى الحيوانات ذوات الأربع الداجنة «الطاهرة» التى يحل للناس أكلها. وذكرت هذه الحيوانات ذوات الأربع فى النقوش القرطاجية التى تحدد أثمان القرابين والتى تدفع فى المعبد،^٣ وورد ذكرها أيضا فى رواية لوسيان عن طقوس السريان بالحيرة.^٤ ولم يكن بنو إسرائيل يأكلون الإبل ولا يتقربون بها، أما عند العرب فكان لحم الإبل طعاما مألوفًا وقربانا شائعا. ومن ناحية أخرى فإن لحم الخنزير الذى كان طعاما وقربانا مألوفًا فى اليونان كان من الأطعمة المحرمة عند الساميين عامة،^٥ ولا يقدم كقربان إلا فى بعض الطقوس الاستثنائية التى أُلحنا إليها. وكانت لحم الظباء والغزلان وغيرها من الفرائس طعاما حلالا عند العبرانيين لكنه لا يصلح قربانا، ويستنتج من سفر التثنية (١٦/١٢) أن هذه كانت من الشرائع القديمة. وكان الغزال عند العرب يعتبر قربانا ناقصا وبديلا أدنى قيمة عن الكبش.^٦ أما الطيور فيسمح التشريع اللاوى بالحمام واليمام ولكن كمجرد ذبائح وفى احتفالات تطهيرية خاصة.^٧ ويبدو أن الطير ورد ذكره أيضا ضمن قوائم القرابين القرطاجية ولو بقدر كبير من الغموض، ولكن يبدو أنها كانت تستخدم إما للقرابين العادية (شيلم كليل) أو لأغراض خاصة. ويتضح من أثينيوس (٩، ٤٧، ص ٣٩/٢) أن طائر الحجل كان من القرابين التى تقدم لبعل صور. وكان السمك طعاما حلالا عند بنى إسرائيل لكنه لم يكن يصلح قربانا؛ أما

عند جيرانهم الوثنيين فكان السمك أو بعض أنواعه من الأطعمة المحرمة ولم تكن تصلح قربانا إلا في حالات استثنائية.^٨

وفي المملكة النباتية كان النبيذ والزيت يحتل مكان الصدارة عند العبرانيين،^٩ وكانا أيضا من المكونات النباتية الأساسية للطعام اليومي للإنسان.^{١٠} وفي أرض الزيتون كان للزيت ما للزبد ولسائر الدهون الحيوانية من مكانة لدى شعوب الشمال، لذا كانت العادة عند العبرانيين وربما عند الفينيقيين^{١١} أيضا أن يخلط الزيت بالتقدمات النباتية قبل وضعه على المذبح بما يتفق مع الطقوس المتبعة في الأطعمة العادية. فلم يكن القربان النباتي يكتمل بدون الملح^{١٢} الذي يعتبر لأسباب فسيولوجية ضرورة لحياة من يعيشون على الأطعمة النباتية، ولو أنه ليس ضروريا عند الشعوب التي تعيش على اللحم واللبن وحدهما وغالبا ما يستغنى عنه. أما النبيذ فكما ورد في قصة يوثام «يفرح الله والناس»^{١٣} وكان يضاف الى كل القربان المحترقة والذبائح التي كان العابدون يقتسمون لحمها.^{١٤} ويبدو أن الاستخدام القرباني للنبيذ الذي لم تكن الوليمة تكتمل بدونه كان شائعا في كل مكان عرف فيه العنب^{١٥} حتى بالجزيرة العربية التي كان النبيذ فيها من الكماليات النادرة التي يتم جلبها من الخارج. ومن ناحية أخرى فمع أن اللبن كان من أشد الأطعمة شيوعا عند بني إسرائيل لم يكن له مكان بين قربانهم، في حين كان سكب اللبن من قربان العرب، وفي قرطاج أيضا.^{١٦} وربما أمكن تفسير غيابه عند العبرانيين بالتشريع الذي ورد بسفر الخروج (١٨/٢٣) واللاويين (١١/٢) والذي يحرم تقديم «كل خمير» على المذبح؛ إذ أن اللبن سريع التخمر في المناخ الحار ويؤكل متخمرا بصورة

عامّة ١٧. ونفس المبدأ يشمل تحريم «العسل» ١٨ وهو يوازي اللفظ «دبس» في العربية الحديثة، وكان يشمل عصير الفواكه المكثف بالغلى - وهو من الأطعمة الهامة في فلسطين الحديثة والقديمة على ما يبدو. والفاكهة في حالتها الطبيعية كانت من القرايين في قرطاج، ١٩ وربما كان مسموحا بها للعبرانيين في العصور القديمة. ٢٠ وكانت القرايين النباتية أو الحبوب عند العبرانيين تقدم وحدها في بعض الحالات، خاصة باكورة ثمارها، إلا أن أكثر استخداماتها شيوعا كان تقديمها مع القرايين الحيوانية. فكان العبراني حين يتناول اللحم كان يأكل الخبز ويشرب النبيذ معه، وحين كان يقدم اللحم على مائدة الرب كان من الطبيعي أن يضيف إليه نفس الإضافات اللازمة لإعداد مائدة مريحة وسخية.

ومن بين هذه القرايين كان القربان الحيواني هو الأهم في كل المناطق السامية. فهو القربان النموذجي في الحقيقة، حتى أن اللفظ «زبيح» عند الفينيقيين وربما كان معناه «الذبيحة» يطلق حتى على قرايين الخبز والزيت. ٢١ أما المكانة الثانوية للقرايين النباتية في الطقوس الدينية فهو أمر طبيعي في تاريخ الجنس السامي. فالساميون جميعا بدو في الأصل، وكانت هناك نقاط عديدة مشتركة في طقوس العرب البدو والكنعانيين المستقرين بما يؤكد أن الخطوط الأساسية للتقرب استقرت قبل أن يتعلم أى جزء من الجنس السامي الزراعة وقبل أن يتخذ من الحبوب طعاما عاديا له. وما يلاحظ أن الأطعمة الحيوانية - أو لحم الحيوانات الداجنة على الأقل والتي كانت هي الذبائح الوحيدة المحللة كقرايين عادية عند الساميين - لم تكن طعاما شائعا حتى بين العرب البدو. فكان الطعام اليومي للبدوى يتألف من اللبن ولحم الفرائس إن استطاع الحصول

عليه، بالإضافة الى التمر ودقيق القمح، ولم يكن الدقيق متاح له إلا بالشراء أو السرقة. وكان لحم الحيوانات الداجنة لا يؤكل إلا رفاهية أو فى أوقات المجاعة.^{٢٢} إذن فلو كان المبدأ الوحيد الذى يحكم اختيار مادة القربان هو ضرورة أن تتكون من طعام البشر واللبن دون اللحم لكان قد احتل مكان الصدارة فى طقوس البدو الدينية، فى حين أن مكانه الحقيقى كان ثانوياً. ولإزالة هذا اللبس يمكن القول إنه طالما أن القربان طعام يقدم للآلهة، فلا بد بالطبع أن يكون أفضل مما يمكن الحصول عليه؛ إلا أنه من الصعب مع هذا المبدأ أن ندرک سبب استبعاد الفرائس، فلحم الغزال ليس أسوأ من لحم جمل عجوز.^{٢٣} والحل الصحيح لهذه المشكلة يكمن فى اتجاه آخر. فلم يكن يتم إقامة وليمة قربانية للعابدين عند العبرانيين إلا حين يتم ذبح أضحية؛ فإن كان القربان من الحبوب وحدها كان يتم تناولها كلها إما على المذبح أو تترك للكهنة - أى مملئى الإله - فى المكان المقدس.^{٢٤} كما أن العيد العربى الوحيد الذى نملك بين أيدينا تفاصيل عنه هو عيد الإله أقيصر^{٢٥} حيث كان يتم وضع القربان أمام الصنم بالحفنة. وكان يُسمح للفقراء باقتسامه بينهم باعتبارهم ضيوفاً على الإله. إذن فالقربان النباتى كان يتخذ طابع التقدمة أو الهبة يدفعها العابد للإله، وهو ما يعبر عنه اسم «مينحا»، أما حين يتم التقرب بذبيحة كان المتقرب والإله يولمان معا ويقسمان الذبيحة. وكان شيوخ القربان الحيوانى فى الطقوس الدينية القديمة يوازى شيوخ نوع من القربان لم يكن مجرد هبة تمنح بقدر ما كان تراحم اجتماعياً بين الإله وأتباعه. أما أسباب احتواء هذه الوليمة الاجتماعية على لحم ذبيحة فنناقشها فى محاضرة لاحقة.

كانت كل القربان التي توضع على المذبح عند القدماء تعتبر طعام الإله بالمعنى الحرفي للكلمة. فكانت آلهة هوميروس «تولم على مئة ثور»،^{٢٦} بل إن بعض آلهة الإغريق كانت لهم ألقاب خاصة تصفهم بأنهم أكلة الماعز وأكلة الكباش وأكلة الثيران بل «أكلة لحوم البشر» أيضا في إشارة الى القربان البشرية.^{٢٧} وظلت فكرة أن الرب يأكل لحم الثيران ويشرب دم الماعز عند العبرانيين والتي أبدى كاتب المزامير اعتراضه الشديد عليها باقية ولم تنمح من لغة الطقوس الكهنوتية القديمة حيث كانت القربان تسمى «لحم إلهيم» (خبز الإله). ولابد أن هذه التسمية تنتمي في الأصل الى نفس دائرة الأفكار التي ينتمي اليها «نبيذ يوثام الذي يفرح الآلهة والبشر». أما في الأشكال اللاحقة من الوثنية فقد تم تعديل الحسية التامة لهذه الفكرة، ففي حالة قربان النار تغيرت الى ضرورة تعريض طعام الإنسان للدخان قبل اقتسامه مع الآلهة. وتقودنا هذه النقطة الى ثانی نقطة نوهنا اليها فيما يتعلق بقربان العبرانيين، أي التفرقة بين القربان التي يكتفى بتقديمها على المائدة المقدسة أمام الإله وتلك التي تأكلها النار على المذبح.

٢. إن أقرب مثال لمائدة التقديم هو المائدة التي كانت توضع بجوار الصنم وعليها اللحم في الوثنية القديمة. وكانت مثل هذه الموائد تمد في معبد بل الكبير ببابل،^{٢٨} وإذا أقمنا وزنا لقصة الأبوكريفا عن بل والتنين في كتاب دانيال الإغريقي، فربما كان من المعتقد أن الإله كان يأكل اللحم المقدم له بالفعل،^{٢٩} وهي فكرة غيبية شجعتها الكهنة حيث كانت المائدة تمد داخل المعبد. وهناك شكل أكثر بدائية لنفس هذا النوع من القربان نجده بالجزيرة العربية، وكان

القربان المقدم فيه لأقيصر يوضع بالحفنة عند أقدام الصنم تمتزجا بشعر العابد^{٣٠} ويراق اللبن على الأحجار المقدسة. وهناك رواية مشكوك في صحتها أوردها شبرنجر^{٣١} دون إشارة إلى واضعها عن عبادة «عم أنس» بجنوب الجزيرة العربية حيث كان يتم ذبح مئآت من الثيران وتترك لثنتهمها الضواري. وإذا استبعدنا المبالغة ربما خرجنا بشئ من ذلك؛ ففكرة اعتبار الحيوانات المقدسة ضيوفا أو أتباعا للإله ليست غريبة على الفكر العربي،^{٣٢} وكان إطعامها أمرا دينيا في عدد من الأنساق الوثنية وخاصة حين تكون الآلهة نفسها آلهة طوطمية كما كان الحال بمصر،^{٣٣} أى حين تكون تجسيدا للصفات المقدسة التي كانت تعزى في المرحلة الطوطمية الخالصة من الدين لكل الحيوانات من النوع المقدس دون تفرقة. ففي مدينة كينوبوليس بمصر الوسطى كان يتم تكريم الكلاب ويقدم لها طعام مقدس، وكان الإله هو الكلب المقدس أنوبيس؛ وفي اليونان في حرم الذئب أبوللو (أبوللو ليسيوس) بسيكيون هناك تقليد قديم احتفظ ولو بصورة مشوهة بذكرى عهد كان اللحم يقدم فيه للذئب.^{٣٤} وليس من المستبعد أن شيئا من هذا القليل حدث ببعض المزارات العربية، فقد سبق أن أشرنا إلى الصلة بين الآلهة والجان وبين الجان والضواري، وتضم قائمة الآلهة العربية الإله الأسد (بَعُوْث) والإله النسر^{٣٥} والتي ورد وصف طقوس عبادتها لدى شبرنجر. وإذا كان من غير المستبعد أن كانت الذبائح تقدم لأسباب دينية وتترك لثنتهمها الضواري باعتبارها ضيوفا على الآلهة ومن جنسها فإن هذا لا يعتبر في رأينا دليلا كافيا على أن مثل هذه الشعيرة كانت لها مكانة كبيرة في الطقوس العربية. والفكرة الأساسية في القربان الحيوانية عند الساميين كما سنرى من

حين لآخر لم تكن فكرة هبة تقدم للإله، بل عمل يتم عن المشاركة يتحد فيه الإله وأتباعه باقتسام لحم ذبيحة مقدسة ودمها. صحيح أنه في حالة بعض القرايين الشديدة القداسة التي يبدو أن نوعية القرايين التي استشهد بها شبرنجر تنتمي إليها كانت الأضحية تبلغ من القدسية درجة لا يجزؤ الأتباع معها على الأكل منها، فكان لحمها إما يحرق أو يدفن أو يتم التصرف فيه بما لا يعرضه للتدنيس؛ أما العرب فلم يلجأوا للحرق إلا في حالة القرايين البشرية، وربما كان من طرق التخلص من اللحم المقدس عندهم تركها لحيوانات الإله المقدسة لتلتهمها. وحين كان يتم تقديم القربان كفدية، كما هو الحال بالنسبة للمنة جمل التي وُفي عبد المطلب بندره بها فداء لولده، فمن الواضح أن صاحب القربان لم يكن يحتفظ بأي جزء من اللحم، بل كان يتركه لكل من يريد منه لنفسه؛ أو ربما كان يتركها (في رواية أخرى) للناس والضيوارى.^{٣٦} ولكن يبدو بصورة عامة أن كل الروايات الموثقة عن القرايين العربية تشير إلى أن المبدأ العام الذي يقضى بضرورة أن يأكل الأتباع من اللحم المقدس كان متبعاً بصورة صارمة.^{٣٧} ويميل قلهاوزن إلى الظن بأن شعيرة ذبح الحيوانات وتركها بجوار المذبح لتلتهمها الضواري لم تكن قاصرة على بعض العقائد الاستثنائية، بل كانت سائدة بصفة عامة في حالة العتايير (جمع عتيرة) أو القرايين السنوية التي كانت العرب تقدمها في شهر رجب الذي كان في الأصل يقابل شهر الفصح العبراني (أبيب ونيسان).^{٣٨} يقول قلهاوزن: «من الغريب أننا نسمع كثيراً عن العتايير التي توضع حول صنم المذبح، وفي بعض الحالات يقال إن الذبيحة كانت تترك على أرض المعركة كالعتايير».^{٣٩} أما الطريقة العربية في القرايين

فكانت جثث الذبائح تسجى على الأرض بجوار الحنجر المقدس الى أن يصفى دمها وهو نصيب الإله، فى الغنغب أو الحفرة عند قدميه والى أن يتم أداء بقية الطقوس الدينية. لذا ففى الأعياد الكبرى حين كان يتم تقديم عدد من الذبائح فى وقت واحد، كان المشهد يشبه ساحة للقتال، وهو مشهد لا يزال يحدث حتى الآن فى منى يوم عيد الأضحى حيث تغطى الأرض أعداد لاصغر لها من جثث الذبائح. من ثم فلاداعى لافتراض أن عتاير رجب كانت تترك للضبياع والجوارح؛ وبما أن أن لفظ عتيرة كان يستخدم بمعنى أكثر عمومية ليشمل أية ذبيحة يراق دمها على الأحجار المقدسة بالحرم، فلامجال للاعتقاد بأن طقوس رجب كان بها أى شئ غير عادى.

وفى الأنماط الأرقى من الوثنية السامية، لم تكن القرابين من نوعية خبز التقدمة واضحة تمامًا؛ والحقيقة أن فكرة تناول الآلهة للأطعمة التى كانت توضع فى مزاراتهم تعتبر أوهى من أن تصمد دون تعديلها الى ماوراء الحالة البدائية للمجتمع؛ فقد تستمر الشعيرة باقية، أما التقدّمات التى كان من البدهى أن الإله يعجز عن التخلص منها بنفسه فكانت تصبح من نصيب الكهنة كما هو الحال بالنسبة لخبز التقدمة، أو من نصيب الفقراء كما هو الحال بالنسبة لقرابين أقبصر. وفى مثل هذه الحالات كان الطعام يأكله ضيوف الإله، ولو أن الإله نفسه كان يظل يفترض أنه يقتسم الطعام بطريقة خفية غير محسوسة. ويلاحظ تدرج الطقوس بما يقابل هذا التعديل فى الفكرة الأصلية.

وفى أنماط الديانة السامية الأشد بدائية، لمجد أن صعوبة تصور اقتسام الآلهة للطعام أمكن التغلب عليها جزئيا باستخدام قرابين من السوائل، فبامتصاصها

واختفائها يصبح الإيمان بأن الآلهة هي التي تناولتها أسهل من تصور التهامها لكتل من المواد الصلبة.

أما القربان المسكوبة التي كانت تحتل مكانة ثانوية في الطقوس السامية الأكثر تقدما وكانت مجرد تكملة لقربان النار فكانت لها أهمية كبرى عند العرب الذين لم تعرف عندهم القربان التي يستعان فيها بالنار إلا في حالة القربان البشري. والنمط المألوف منها هو إراقة الدماء، مادة حياة الأضحية؛ أما اللبن الذي كان يستخدم في الطقوس الدينية سواء عند العرب أو عند الفينيقيين فكان من السوائل التي كان الساميون الموغلون في القدم يريقونها أيضا. وفي القربان العربية العادية كان الدم الذي يراق على الحجر المقدس هو كل ما يصيبه الإله من الذبيحة؛ أما لحمها فكان الأتباع وضيوفهم يلتهمونه؛ ويتضح الشبوع المبكر لهذا النوع من القربان من لفظ «نَسَخ» الذي يعنى في العبرية «أن يريق قربانا سائلا» هو في العربية المصطلح العام للعبادة.

وأوضح سمات الطقوس الدينية عند الساميين الشماليين في القربان المسكوبة التي كانت في العادة من الخمر أنها لم تكن تستهلك في النار وإن صاحبت مقدمة للنار. وكان اليونان والرومان يصبون قربان الخمر على اللحم، أما العبرانيون فكانوا يتعاملون معه كما يتعاملون مع الدم، فكانوا يريقونه عند قاعدة المذبح.^{٤٠} بل إن الخمر الذي يعامل بهذه الطريقة في سفر الجامعة يسمى «دم الكروم»^{٤١} وهو ما يوحى بأن الدم هاهنا هو الأصل في القربان المسكوبة وأن الخمر بديل له كمصير الفواكه في بعض الطقوس العربية.^{٤٢} صحيح أن دم الأضحية لا يسمى قربانا مسكوبا في الطقوس العبرية، وأن «سكائب الدم» في

المزامير (٤/١٦) تعتبر من أعمال الوثنية، إلا أن هذا يثبت أن مثل هذه القرابين المسكوبة كانت معروفة؛ ويبدو من المزامير (١٣/٥٠) أن شعيرة المذبح العبرانية الخاصة بالدم هي في الأصل قربان يُشرب حيث يسأل يهوذا قائلا: «هل أكل لحم الثيران أو أشرب دمر التيرس؟» وكذلك من صموئيل الثاني (١٧/٢٣) حيث يصب داود الماء من بشر بيت لحم باعتباره قربانا يُشرب ويرفض أن يشرب «دم الرجال الذين خاطروا بأنفسهم» وإذا جمعنا هذه النقاط معا مع ملاحظة أن القرابين المسكوبة كان يتم الاحتفاظ بها كجزء أساسي من الطقوس الوثنية المنزلية التي كانت نساء العبرانيين يمارسها في عصر إرميا ٤٣ وأن القديس الخاص كان أكثر تحفظا من القديس العام، لاستنتجنا أن صب الدم كان من الممارسات السامية الشائعة وكان أقدم من قربان النار، وأن سكب الخمر يعد في صورة من الصور محاكاة وبديلا لقربان الدم البدائي.

أما بالنسبة لإمكانية اعتبار صب الماء ضمن القرابين التي تُشرب عند الساميين فهذا أمر مشكوك فيه تماما. وكان قربان داود من هذا النوع استثناء صريحا ولا مكان لقربان الماء في الطقوس اللاوية. أما في الطقوس الدينية في اليهودية المتأخرة، فكان الماء المستخرج من عين سيلوعام وينقل إلى داخل المعبد وسط دوى الأبواق يُصب على المذبح في خشوع تام طوال أيام عيد المظال السبعة. ٤٤ وكان الهدف من هذه الشعيرة طبقا للأخبار ضمان نزول المطر لإخصاب الأرض في العام التالي. والتفسير صحيح دون شك، فمن المعتقدات الشائعة في كل أنحاء العالم أن صب الماء تعويذة فعالة للمطر. ٤٥ ونفهم من

هذا أن الشعيرة لا تستمد مضمونها من التشريع؛ والحقيقة أنها لا تمت لمجال الدين بأية صلة، بل تندرج ضمن أعمال السحر التي تستدر العطف ويعتقد فيها أن الظواهر الطبيعية تنتج عن محاكاتها على نطاق ضيق. وفي بعض أشكال هذه الأعمال السحرية كانت تتم محاكاة الرعد والمطر؛^{٤٦} وربما أمكن تفسير نفخ الأبواق بالمعبد في هذا الضوء.

وأقرب مثال لصب الماء في عيد المظالّ نجده في طقوس الحيرة كما ورد وصفها عند لوسيان.^{٤٧} فكان يجتمع حشد كبير من الأتباع مرتين كل سنة بالمعبد وفي أيديهم ماء من «البحر» (أي الفرات^{٤٨}) ويصبونه في المعبد فينسأب في شق في أرضه يروى في التراث أنه هو الذي امتص ماء الطوفان، وبالتالي أقيم عليه حرم تؤدي به الصلوات في ذكرى الحادثة.^{٤٩}

ولا يعتبر الزيت قربانا في الطقوس العبرانية، ولكن إذا استخدم في القداس فلتطيب القربان النباتي وإثرائه. ولعل العادة القديمة لصب الزيت على الأحجار المقدسة^{٥٠} ظلت باقية ببيت إيل على أساس السابقة التي استنها يعقوب؛ وحتى في القرن الرابع الميلادي نجد حاج بورديو يتحدث عن شيء كهذا بأورشليم؛ ولكن بما أن الزيت وحده لم يكن يعتبر طعاما فإن المثال الطبيعي لهذه الشعيرة نجده في مراهم الشعر والجلد. فكان استعمال المراهم ترفا يليق بالأعياد والاحتفالات حيث كان الناس يرتدون أبهى حللهم ويمرحون؛ وقد يستنتج من المزامير (٨/٤٥) مقارنة بما ورد بسفر أشعياء (٤/٦١) أن دهن الملوك في حفلات تنويرهم كانت جزءا من الاحتفال بتزينهم بأبهى الثياب والزينات التي تليق بمكانتهم في يوم فرحهم (انظر نشيد الأنشاد ١١/٣). وكان

دهن رأس الضيف من مظاهر إكرامه ودليلا على الحفاوة به؛ وكان تتمه لما يليق بالعيد من زينة. ولهذا كان الحجر المقدس أو الصنم البدائي الذى وصفه باوسانياس (١٠، ٢٤) يُصب عليه الزيت يوميا وكان يتم تنويجه بالصوف فى كل عيد. وقد رأينا أن الساميين فى كل عيد من أعيادهم كانوا يكسون سواريتهم المقدسة، وكانوا يلبسون أصنامهم الثياب أيضا.^{٥١} وبهذا يصبح الدهان بالزيت أمرا طبيعيا تماما؛ وفى المدينة فى أواخر عهود الوثنية نجد رجلا يغسل صنمه المنزلى ثم دهنه بالزيت بعد أن شوهه المسلمون.^{٥٢} ولكن بصرف النظر عن ذلك، كانت لعملية دهن الرمز المقدس فى حد ذاتها أهمية دينية. فاللفظ العبرى الذى يعنى «أن يدهن» (مَشَح) معناه فى الأصل المسح باليد وكان يستخدم لدهن المرهم على الجلد. من ثم فإن عملية دهن الرمز المقدس كانت ترتبط بالنمط الأبسط من التقديس الذى كان شائعا فى الجزيرة العربية حيث كان الناس يتمسحون بالصنم. وفى القسم الذى ورد وصفه عند ابن هشام (ص ٨٥) غمس أطراف القسم أيديهم فى المرهم ثم مسحوها بالكعبة. وسنتطرق للمصدر الأساسى لاستخدام المراهم فى الدين من حين لآخر ضمن مناقشتنا للقرايين الحيوانية.

يرتبط الاستخدام القربانى للدم كما سترى فيما بعد بسلسلة من الأفكار الدينية الشديدة الأهمية على أساس مفهوم أن الدم هو مكنن الروح. إلا أن تقديم الدم على المذبح يقوم على تصور أن الإله بشرية. وإذا نحينا جانبا ما ورد بالمزامير (١٣/٥٠) فإن الدليل المباشر على ذلك ضعيف الى حد ما فيما يتعلق بالساميين؛ والمرجع المعتاد فى ذلك هو ابن ميمون الذى يصرح بأن الصابئة كانوا يعتبرون الدم غذاء الآلهة. وشاهد محدث كهذا لن تكون لشهادته قيمة كبيرة

إن لم يكن هناك من يؤيده، إلا أن التصريح الوارد بالمزمور لا يمكن أن يكون مجازياً، ونفس هذه العقيدة نجدها عند الشعوب الأولى في كل أرجاء العالم.^{٥٣} كما أن هذا القرابن لا يمثل استثناء للقاعدة التي تقول إن قرابين الآلهة كانت تتكون من طعام البشر، فكثير من البدائيين كانوا يشربون الدم الطازج طلباً للصحة ويعتبرونه طعاماً شهياً.^{٥٤}

وكان العرب حتى ظهور الإسلام يشربون الدم المستمد من عروق الجمل الحى في أوقات المجاعة وربما في غيرها أيضاً.^{٥٥} وسرى في الوقت نفسه أن دم القرابين الذى يحوى الروح تحول بالتدريج الى شئ أقدس من أن يشرب وأنه كان يوهب بأكمله للإله على المذبح في معظم القرابين. وبما أن ذبح الحيوانات الأليفة للطعام كان في الأصل يتم تقرباً سواء عند العرب أو عند العبرانيين، فقد أدى هذا الى عدم استخدام الدم ضمن الأطعمة المعتادة؛ وحتى حين لم يعد الذبح يتخذ صفة القرابين ظل هناك اعتقاد بضرورة ذبح الذبيحة باسم إله وإراقة دمها على الأرض.^{٥٦}

وسرعان ما أدى هذا الى حظر تام لشرب الدم عند العبرانيين؛ أما عند العرب فلم يصبح الحظر مطلقاً إلا بعد ظهور الإسلام.^{٥٧} ويبدو أن فكرة عدم حصول الآلهة إلا على الأجزاء السائلة من الذبيحة تتم عن تعديل طراً على المفهوم الحسى لطبيعة الآلهة. ونرى من جانبنا أن الاتجاه الذى اتخذه هذا التعديل يمكن الحكم عليه بمقارنة قرابين الآلهة بالتقدمات التى توهب للميت. فالعقاريت في الأوديسا^{٥٨} تشرب دم القرابين بشراهة وكان الدم المتخثر من التقدمات الإغريقية المقدمة للأبطال. والموتى عند العرب أيضاً

يشعرون بالعطش لابلجوع؛ فكان يُصب على قبورهم الماء والخمر.^{٥٩} فالعطش أرق من الجوع، وبالتالي فهو أنسب للأرواح التي تحررت من أجسادها، كما يلجأ العبرانيون وغيرهم من الشعوب الى اتخاذ العطش لابلجوع مجازا عن أشواق الروح ورغبات النفس. من ثم يبدو أن فكرة أن الآلهة تشرب ولاتأكل توحى بضرورة تصورهما على أن لهما طبيعة أقل حسية من البشر.

وهناك خطوة أخرى في نفس الاتجاه ترتبط بالتعرف على قرابين النار؛ فمع أن هناك أسبابا تبرر الاعتقاد بأن عملية حرق لحم الذبيحة أو دهنها ترجع الى منحى فكرى مختلف (كما سنرى من حين لآخر)، وتوافقت شعيرة الحرق تلقائيا مع فكرة أن اللحم المحروق هو قربان طعام تسامى وتحول الى دخان له رائحة وأن الآلهة تستمتع برائحة القربان لا بمادته. وتشبيه التقدّمات التي توهب للموتى هنا أيضا يساعدنا على فهم وجهة النظر؛ فكانت فكرة أن الموتى لا يستفيدون من الهبات التي تدفن معهم مالم يتم تحويلها الى إثير عن طريق الحرق جديدة على الإغريق في القرن السابع قبل الميلاد، وهو ما استدل عليه من قصة برياندر وميليسا.^{٦٠} وهناك فكرة مماثلة تبدو وقد ارتبطت بعبادة التقرب بالنار وربما أضيفت في وقت مبكر الى فكرة أن الآلهة باعتبارها كائنات إثيرية تعيش في الهواء فيتصاعد اليها دخان القربان في سحبات شهية. لذا فانتشار قرابين النار عند الساميين المستقرين وتفسيرها على أنها تقدّمات من دخان شهى تنم عن ثبات مفهوم طبيعة الآلهة، فعلى الرغم من أنه لم يكن مفهوما روحيا خالصا إلا أنه كان على الأقل تجرد من الحسية التامة.

٣. إن التفرقة بين القرابين التي توهب كلها للإله وتلك التي يقتسمها الإله

وعابده تتطلب قدراً من الحرص فى تناولها. ففى النمط المتأخر للطقوس الدينية العبرانية التى أقرها التشريع اللاوى نجد التفرقة واضحة تماماً. فالى النوع الأول تنتمى التقدّمات النباتية («مينحا» فى العبرية) التى كانت توهب للكهنة طالما أنها لم تحرق على المذبح، ومن بين القربان الحيوانية تنتمى اليه تقدّمات الخطيئة والمحرقّات، بل كان الجزء الذى لا يحرق من اللحم يذهب للكهنة. والى النوع الآخر تنتمى الذبائح (زيباحيم أو شيلاميم، عاموس ٥/ ٢٢) أى كل القربان والنذور والتقدّمات الحرة العادية التى كان نصيب الإله منها هو الدم وشحم الأحشاء، أما بقية الجثة (التى كانت تدفع عنها رسوم معينة للكهنة القائمين على القداس) فكانت تترك للعابد لى يقيم بها وليمة اجتماعية.^{٦١} وفى الحكم على نطاق هذين النوعين من القربان وعلى معنهما، فمن الأصلح أن نقصر اهتمامنا على أبسط أنماط التقدّمات وأكثرها شيوعاً. ففى أواخر عهد مملكة يهوذا وبعد السبى بفترة كانت بعض القربان والمحرقّات قد اكتسبت مكانة لم تكن لها فى العصور القديمة. فتقدمة الخطيئة فى التشريع اللاوى لم تكن معروفة فى التاريخ القديم؛ والوظيفة التكفيرية للقربان لا تقتصر على نوعية محددة من التقدّمات، بل تشمل كل القربان.^{٦٢} والمُحرّقة مع قدمها لم تكن نمطاً شائعاً من القربان فى العصور القديمة، وفيما عدا فى الأعياد العامة الكبرى وفى ارتباط وثيق بالذبائح لم تكن تقدم إلا فى مناسبات محدودة للغاية. وقد أدت المحن التى سبقت نهاية استقلال العبرانيين بالناس الى البحث عن معانٍ دينية استثنائية لاستعادة عطف إله يبدو وقد أدار ظهره لشعبه. لذا فقد أصبحت الطقوس

والمُحرّقات المكلفة أكثر شيوعاً، وبعد إلغاء المرتفعات المحلية زاد التأكيد على هذه المكانة الجديدة مع تدهور الأنماط الشائعة من القرابين. ولما كانت لكل جماعة محلية مرتفعها الخاص بها كانت القاعدة أن كل ذبيحة تذبح للطعام يجب تقديمها على المذبح، وكل طعام يحتوى على اللحم كان يتخذ طابع القرбан. ٦٣ ونظراً لأن الناس كانوا فى العادة يعيشون على الخبز والفاكهة واللبن ولا يأكلون اللحم إلا فى الأعياد، فقد كان من البسير عليهم مراعاة هذه القاعدة طالما ظلت الأقداس المحلية قائمة. ولكن حين لم يبق هناك مذبح إلا بأورشليم لم يعد من الممكن الاحتفاظ بطابع الذبح والقربان، وبالتالي فإن تشريع التثنية يحل للناس ذبح الحيوانات الأليفة وأكلها فى كل مكان شريطة أن «يُسفك» دمها - وهو نصيب الإله قديماً - على الأرض. ٦٤ وحين ظهر هذا التشريع الجديد توقف الناس عن اعتبار أكل اللحم عملاً مقدساً، ومع أن الطابع الدينى الخالص للطعام كان لا يزال يراعى بأورشليم فى الأعياد الكبرى، إلا أن الولايم القربانية فقدت كثيراً من مكانتها القديمة وأصبحت للمُحرقة سمة أشد قداسة من الذبيحة حيث كان الناس يطعمون ويشربون كما يفعلون فى ديارهم.

كان الأمر فى العصور القديمة مختلفاً تماماً، فلم تكن الذبيحة أكثر شيوعاً من المُحرقة وحسب، بل كانت أيضاً أكثر ارتباطاً بالأفكار والأحاسيس الدينية السائدة عند العبرانيين. والدليل على هذه المسألة حاسم فى الكتابات القديمة؛ وكانت 'زيح' (الذبيحة) و 'مينحا' (التقدمة)، وهما القرابين التى تذبح لإقامة وليمة دينية، والتقدمات النباتية المقدمة على المذبح تشكل مجموع الممارسات الدينية العادية عند العبرانيين القدماء، ولابد لنا أن نسعى لفهم هذه الطقوس

العادية قبل أن نخوض في المشكلة الأصعب وهي الأنماط الاستثنائية للقربان. والآن إذا نحنا المَحْرَقَات جانباً يتضح أن التفرقة في الطقوس اللاوية بين التقدّمات التي يقتسمها العابد مع إلهه والتقدّمات التي كانت توهب كلها للإله وتستهلك على المذبح أو يحصل عليها الكهنة تتفق مع التفرقة بين التقدّمات الحيوانية والنباتية. فكان يتم تقديم الذبيحة على المذبح، إلا أن الجزء الأعظم من لحمها كان يرد للعابد ليأكله طبقاً لقواعد خاصة. فلم يكن ليأكلها إلا من كان طاهراً، أى من تأهل للمثول في حضرة الإله؛ وإذا لم يتم استهلاك الطعام في نفس اليوم أو في خلال يومين في بعض الحالات كان لابد من حرق بقيته.^{٦٥} والمقصود من هذه التشريعات التأكيد على أن اللحم ليس عادياً، بل مقدساً^{٦٦} وأن عملية تناوله هي جزء من القداس ولابد من إتمامها قبل الخروج من الحرم.^{٦٧} إذن فالذبيحة (زبيح) لم تكن مجرد تقدمة يرضى فيها الإنسان بالتنازل عن الذبيحة كلها للإله. بل كانت الأهمية المحورية للشعيرة تكمن في عملية التواصل بين الإله والإنسان حيث يحل للعابد أن يأكل من نفس اللحم المقدس الذي يوضع جزء منه على المذبح باعتباره «طعام الإله». أما في التقدمة (مينحاً)، فلاشئ من هذا يحدث؛ فالقربان المقدس يرده الإله كاملاً، يتم دور العابد في القداس بمجرد أن يتقدم بقربانه. موجز القول إن الذبيحة (زبيح) هي عملية تواصل بين الإله وأتباعه، في حين أن التقدمة (مينحاً) لم تكن إلا هبة كما يدل اسمها.

ولايمنح الجزم بأن الفارق كما جاء في التشريع اللاوي كان يراعى قبل السبي في كل حالات التقدّمات النباتية. والاحتمال أنه لم يكن يراعى، إذ أننا

ل نجد في معظم الديانات القديمة أن التقدّمات النباتية كانت تقبل في بعض الحالات بديلا عن القرابين الحيوانية، وبهذا فإن الفارق بين نوعي التقدمة يتلاشى تدريجيا. ٦٨ إلا أنه لا بد في هذا الصدد من إضفاء وزن كبير على العرف الكهنوتي الذي يمثل أساس التشريع اللاوي. وكان من المستبعد أن يقوم الكهنة بابتكار فارق من النوع الذي وصفناه، وهناك في الحقيقة دليل قوي على أنهم لم يتكروه من عندهم. فمما لاشك فيه أن المصدر العادي للتقدمة (مينحا) في العصور القديمة هو تقدمة أبقار الثمار - أي تقدمة نسبة ضئيلة لكنها متقاة من الناتج السنوي للأرض، وهو في الحقيقة التقدمة النباتية الوحيدة التي شرعت في أقدم التشريعات. ٦٩ وكانت أبقار الثمار دائما هبة تقدم للإله كاملة في حرمه. فكان الفلاح يحضرها في سلة ويضعها على المذبح، ٧٠ وطالما أنها لم تحرق بالفعل على المذبح فقد كانت توهب للكهنة ٧١ - لا للخادم مكافأة له على خدماته، بل للكهنة ككل باعتبارهم أهل الحرم. ٧٢

كانت تقدمة أبقار الثمار عند العبرانيين وعند غيرهم من سائر الشعوب الزراعية يرتبط بفكرة أنه لا يحل للمرء أن يأكل من الثمار الجديدة إلا بعد أن يحصل الإله على نصيبه منها. ٧٣ فالتقدمة تجعل المحصول كله طعاما حلالا، لكنه لا يجعله مقدسا؛ فلا يكتسب القدسية منه إلا النسبة الضئيلة التي تقدم على المذبح، أما الخزين المتبقى فيأكل منه الأَطْهَارُ والأَنْجَاسُ على السواء طوال العام. من ثم فهذا شيء مختلف كل الاختلاف عن القدسية التي تكتسبها القرابين الحيوانية، فلحمها كله مقدس ولا يطعم منه إلا كان طاهرا. ٧٤

وكانت كل الذبائح عند بني إسرائيل القدامي قرابين، ٧٥ وما كان لإنسان أن

يأكل لحم بقر أو ضأنًا إلا ضمن شعيرة دينية، أما النبات فلم تكن له صفة القداسة؛ فما أن يتلقى الرب نصيبه من أبكار الثمار يصبح الخبز المحلى كله مشاعا. لذا فإن الفارق بين الطعام الحيوانى والنباتى كان واضحا، ومع أن الخبز كان يؤتى به للحرم لكى يؤكل مع الذبائح إلا أنه لم يكن له نفس المغزى الدينى الذى كان للحم المقدس. ويتبين من سفر عاموس (٤/٤) أن العادة فى شمال إسرائيل جرت على وضع جزء من قوت العابد من الخبز المختمر العادى على المذبح مع اللحم القربانى، وكانت هذه العادة طبيعية؛ إذ ليس هناك ما يبرر ألا تكون للوليمة القربانية نفس المرفقات التى تكون لطعام الإنسان. ولكن ليس ثم ما يدل على أن هذه التقدمة كانت تضى قدسية على نصيب العابد من الخبز فيصير خبزا مقدسا. والخبز المقدس الوحيد الذى نقرأ عنه هو ذلك الذى ينتمى للكهنة لا للمناح. ٧٦ وأقرص الخبز العادى فى سفر اللاويين ١٤ والعدد ٦/١٥ تقدم للكاهن ولا توضع على المذبح، لكنها تتميز عن التقدمة (مينحا). ولم يكن للكهنة فى العصور القديمة نصيب للمذبح من هذا النوع. فلم يكن لهم إلا أبكار الثمار وقطعة من لحم القربان، ٧٧ وهو ما قد يفترض على أساسه أن عادة تقدم الخبز مع الذبيحة لم تكن بدائية. ويتضح أن عاموس يوردها بقدر من الدهشة باعتبارها شيئا غير مألوف فى الطقوس اليهودية. ولم يكن من الممكن لوليمة قربانية أن تتكون من الخبز وحده بأى حال من الأحوال. فمن المسلم به طوال عهود التاريخ القديم أن الوليمة الدينية تحوى بالضرورة على ذبيحة. ٧٨

يتضح من ذلك أن الضيقة هاهنا كانت بين التقدّمات النباتية، والفكرة

الأساسية فيها أنها هبة تقدم للإله، والقرايين الحيوانية وتهدف إلى التواصل بين الإله وأتباعه؛ وهى تفرقة تستحق التتبع بمزيد من التفصيل فى محاضرة أخرى.

✱

هوامش

^١ تنتمى تفاصيل قواعد الطقوس فى أسفار موسى الخمسة إلى وثيقة مابعد السى التى تعرف «بالتشريع الكهنوتى» والذي تم اتخاذه تشريعا لديانة بنى إسرائيل بعد حركة عزرا الإصلاحية (٤٤٤ ق.م.). ويتنحى إلى التشريع الكهنوتى سفر اللاويين والأجزاء المتماثلة من الأسفار القرية منه، ومنها الخروج ٢٥-٣١، ٣٥-٤٠؛ العدد ١-١٠، ١٥-١٩، ٢٥-٣٦ (باستثناءات قليلة). وترتبط بالتشريع رواية عن التاريخ المقدس منذ آدم وحتى يسوع، وهناك مادة دينية وجدت فى الأجزاء التاريخية من الكتاب وخاصة فى الخروج ١٢ حيث يعد تشريع الفصح كهنوتى فى المقام الأول ويمثل طقوس مابعد السى. أما تشريعات سفر التثنية (ق ٧ ق.م.) وتشريعات الأقدم بسفر الخروج (الإصحاحات ٢٠-٢٣، ٣٤) ليس بها الكثير عن قواعد الطقوس الدينية التى كانت فى المصور القديمة مسائل تتعلق بالتراث الكهنوتى ولا ينص عليها سفر تشريعى. ولابد من إلقاء نظرة متأنية على ترتيب الأجزاء المتعددة لأسفار موسى الخمسة وتواريخها فى الدراسة التاريخية لديانة العبرانيين. للقراء الذين يعتبر هذا الموضوع جديدا عليهم ينهى الرجوع إلى كتاب Prolegomena (للهاوزن) (الترجمة الإنجليزية له أعدها إيدن عام ١٨٨٣)؛ مقالة «Pentateuch» بدائرة المعارف البريطانية، الطبعة التاسعة؛ وكتابنا بعنوان «Old Testament in the Jewish Church» (ط ٢، ١٨٩٢)؛ «Introduction» للأستاذ دراير.

^٢ انظر Wellhausen, *Prolegomena*, chap. ii. وتحديد العبرانيين لأنواع الذبائح

يمكن مقارنته بما يقدم على الموائد القرطاجية من مال يدفع للكهنة لمختلف أنواع القرابين (CIS. Nos. 165, 164) إلا أن المعلومات في هذا الصدد على درجة من الندرة تجعل من الصعب الإفادة منها.

3CIS. Nos. 165, 167.

4Dea Syria, liv.

5Lucian, *ut sup.* (Syrians); Sozomen, vi. 38 (all Saracens).

الحارث ٦٩؛ لسان ٦، ٢١١؛ وسبب هذا التشريع وبعض الاستثناءات 6Well. p. 112؛ سيتضح في الخاتمة.

٧ اللاويين ١/١٤؛ ١٢/٦، ٨، ١٤/٢٢؛ ٢٩/١٥؛ العدد ١٠/٦. ويتحدث نفس السفر عن عصفورين أحدهما يذبح ويستخدم دمه ضمن طقوس تطهير مريض البرص أو البيت الذي يصاب بالبرص (اللاويين ١٤/٤ وما بعدها، ٩ وما بعدها). كما أن اليمام والحمام نجده في احتفالات العهد قديما (التكوين ٩/١٥ وما بعدها). أما عدم استخدام العبرانيين للحمام في أية قرابين عادية فلا يمكن أن يفصل في أصله عن السمة التقديسية التي تضاف على هذا الطائر في ديانة الساميين الوثنيين. فلم يكن السريان يأكلون الحمام وكانت مجرد ملامسته تجعل الإنسان نجسا لمدة يوم (Dea Syria, liv.). وفي فلسطين أيضا كان الحمام مقدسا عند الفينيقيين والفلسطينيين، وعلى هذه العقيدة بنى الاتهام اليهودي ضد السامريين بأنهم كانوا يعبدون الحمام (انظر 1. i. Bochart, *Hieroicoicon*). بل إن الحمام المقدس الذي لا يحل إيذاؤه موجود حتى بمكة. وفي عهود التحليل كان الحمام من الطيور «الطاهرة» عند العبرانيين بالطبع، ولكن من الغريب أننا لانقرأ شيئا عن حلبة أكل لحمه في العهد القديم - ولا حتى في سفر الملوك الأول ٥/٢ وما بعدها - مع أنه من الأطعمة الشائعة في كل أنحاء الشرق.

٨ انظر المحاضرة الثامنة.

٩ انظر ميخا ٦/٧ واللاويين ١/٢ وما بعدها.

١٠ المزامير ١٤/١٠٤ وما بعدها.

١١ يمكن تفسير لفظ «بلل» في نقوش (CIS. No. 165) في ضوء سفر اللاويين (١٠/٧) على أنها خبز أو طعام «ملتوت بزيت».

١٢ اللاويين ١٣/٢.

١٣ القضاة ١٣/٩.

١٤ العدد ٥/١٥.

١٥ للاطلاع على بعض الاستثناءات انظر Aesch., *Eum.* 107; Soph., *Oed. Col.* 100 (عن قرايين الإغريق للآلهة والخوريات)؛ و Athen. xv. 48 (عن قرايين الشمس في إيبس).

16Well. p. 111 sq.; CIS. No. 165; No. 167.

١٧ لم يكن تحريم التقرب بالخمائر على المذبح يراعى عند بنى إسرائيل الشماليين في كل أنواع قرايينهم (عاموس ٥/٤)، كما نجد آثارا لمزيد من التحرر في هذا الصدد في سفر اللاويين ١٣/٧، ١٧/٢٣. ومن الغريب أن يحلل النبيذ في القرايين وتحرم الخمائر، إذ يعد الخمير من نواتج التخمر، والخبز المخمر والنبيذ بالنسبة للبدو من الرفاهيات الأجنبية (الحمر والخمير، الأغاني، ج ١٩، ص ٢٥)، حتى أن كليهما كانا نادرين في أقدم أنماط القرايين الميرانية. لذا فإن استمرار تحريم الخمير في القرايين بعد تحليل النبيذ لا يمكن اعتباره مجرد تحفظ ديني، بل لابد أن كانت له أهمية أكبر من ذلك. وربما كان تحريم الخمير في أقدم أشكاله لم يكن يسرى إلا على عيد الفصح الذي تشير إليه الفقرة ٢٥ من الإصحاح ٣٤ من سفر الخروج. ويرتبط تحريم الخمير في هذا السياق بتشريع عدم ترك الدهن واللحم حتى الصباح. إذ سنصادف من حين لآخر أن هناك تشريعا مماثلا يسرى على بعض قرايين العرب فيما يشبه عيد الفصح، حيث كانت تؤكل نية تماما قبل شروق الشمس. وكانت الفكرة في هذه الحالة أن فعالية القريان تكمن في اللحم الحى للليحة ودمها. لذا كان لابد من تجنب الفساد، والعلاقة بين التخمر والفساد لاحتاج إلى

يضاح.

والتشريع الإيجابى الوحيد بتحريم استخدام اللبن فى القربان هو الذى ورد بسفر الخروج (٢٣/ ١٩ + ٢٦/ ٣٤): «لا تطبخ جديا بلبن أمه». ولبن الأم هو لبن الماعز وهو الذى كان شائع الاستخدام (الأمثال ٢٧/ ٢٧)، ولا يزال اللبن «المطبوخ» باللبن من الأطعمة الشائعة بالجزيرة العربية؛ ويدل سياق فقرات سفر الخروج على وجود نوع قديم من القربان تشير اليه الفقرات؛ انظر القضاة ١٩/ ٦ حيث نجد حرق الفطير واللحم. ومن الواضح أن القربان الملتوت فى اللبن المختمر يعتبر من الخمير؛ إلا أن هذا لا يصل إلى جلور الموضوع. فكثير من الشموب البدائية كانت تصنع اللبن كالدلم، ومن ثم فإن أكل «جدى مطبوخ فى لبن أمه» يوازى أكل الشئ بدمه ومحرم على العبرانيين مع غيره من القربان الدموية الخاصة بالوثنيين.

١٨ اللاويين ٢/ ١١.

19CIS. No. 166.

٢٠ ومصطلح «ميلوليم» الذى ينطبق بسفر اللاويين (١٩/ ٢٤) على الثمرة المقدسة التى تحملها شجرة جديدة فى سنتها الرابعة تنطبق فى سفر القضاة (٩/ ٢٧) على وليمة قطف الكروم بالحرم. وكان قربان الثمار القرطاجى يتكون من غصن فاكهة يشبه الـ «إتروج» فى عيد انطال اليهودى الحديث. وقد قُدر استخدام «ثمار بهيجة» فى هذا العيد فى سفر اللاويين ٢٣/ ٤٠، إلا أن مصيرها لم يتحدد. ومع أن النقش الذى يتناول هذه الشعيرة فى قرطاج ممزق يبدو أن الثمار كانت تقدم فى المذبح إذ يرد ذكر البخور معها؛ ولأنك أن هذا هو المعنى الأصلى للشعيرة العبرانية أيضا. انظر «أقراص الزبيب» فى هوشع ١/ ٣ التى يدل السياق على ارتباطها بعبادة البعليم.

ولفظ «عر» فى السياق لا يمكن أن معنى «فريسة» بل لابد أن 21CIS. No. 165, 167.

تؤخذ بمعنى طعام الحبوب كما فى يشوع ١١/ ٩ وما بعدها، وهو «الزاد» المؤلف لدى الشموب الزراعية.

٢٢ انظر الروايات القديمة وقارنها بما ورد لدى دوتى (Doughty, i. 325 sq). وعبارة فرينكل (Fränkel, *Fremdwörter*, p. 31) التى يقول فيها إن العرب كانوا يعيشون على اللحم تقلل من أهمية اللبن كغذاء عند كل القبائل الرعوية، ولابد من إدراك أن اللحم المقصود هنا هو لحم فرائس الصيد. والشواهد على هذه المسألة واضحة؛ وبناء على العبارات الصريحة التى وردت لدى آخرين لابد من تفسير العبارات الغامضة التى وردت لدى ديويورس (١٩). ٩٤. وأجاثاركيدس عن الغذاء القديم عند الأنباط: «كان الغذاء الذى يحصلون عليه من قطعانهم» هو اللبن فى المقام الأول. ومن قبائل العرب من لم يكن لديهم قطعان وكانوا يعتمدون على الصيد اعتماداً تاماً.

٢٣ التكوين ٢٧/٧.

٢٤ اللاويين ٢/٣؛ ١١/٥؛ ١٦/٦.

٢٥ ياقوت؛ Wellh. p. 58 sq.

٢٦ الإلياذة، ٩، ٥٣١.

27 *αριοφαοδ, ταυροφαοδ, Διονυσσοδ ἀμνηστηδ.*

28 Herod. i. 181, 183; Diod. Sic. ii. 9. 7.

٢٩ والقصة طالما أن لها أساس غيبى ربما كانت مستمدة من المعتقدات المصرية؛ إلا أن مصر وبابل كانتا متشابهتين فى هذا الصدد؛ هيرودوت، ١، ١٨٢.

٣٠ لعل هذا ينطبق أيضاً على سائر القرابين العربية، ومنها القمح والشعير المقدم للخلصة (الأورفى، ص ٧٨). وكما كان الحمام طائراً مقدساً بمكة فإن لقب «مطعم الطير» الذى كان يطلق على الصنم المقام بالمرورة (نفس المصدر) يبدو كإشارة إلى القرابين المماثلة وليس إلى اللبائح التى تترك أمام الإله. ولعل الصنم المصنوع من الخيس، أى من كتلة من العجوة المعجونة بالزبد واللبن الرائب والذى التهمه ابن حنيفة فى زمن المجاعة (انظر تحقيق سوست لابن قتيبة ص ٢٩٩؛ والبيرونى ص ٢١٠) كان ينتمى إلى النوعية المنتشرة من قرابين الحبوب التى كانت

Liebrecht, Zur ٣٢ أنظر المحاضرة الرابعة. ولقب «مطعم الطير» الإلهى ليس إلا مثالا واحدا؛ وهناك أيضا
(Volkskunde, p. 436; ZDMG. xxx. 539).

31Leb. Moh. iii. 457.

٣٢ أنظر المحاضرة الرابعة. ولقب «مطعم الطير» الإلهى ليس إلا مثالا واحدا؛ وهناك أيضا
رواية الهمداني عن قرابين ساويد (Supra, 177).

33Strabo, xvii. 1. 39 sq. (p. 812).

والعقلانية المتأخرة التي حولت الإله الذئب إلى قاتل للذئب. 34Pausanias, ii. 9. 7.
غيرت القصة أيضا وروت أن اللحم كان يسم بأمر من الإله بأوراق شجرة ظل جذعها باقيا
داخل المعبد فيما يشبه خلتجة بيبولوس.

٣٥ انظر 35Kinship, pp. 192, 309; Nöldeke, ZDMG. 1886, p. 186. ولزبد من
المعلومات عن الإله النسر عند الحميريين انظر 600 ZDMG. xxix.

٣٦ ابن هشام، ص ١٠٠؛ الطبري، ١، ١٠٧٨.

٣٧ ودليل تيلوس له أهمية بالغة في هذا السياق؛ فالفاصل بين عصره وعصر أقدم الموارد
المحلية لم يكن كافيا بدرجة تسمح بتطور نسق من القرابين يستغنى فيه عن المائدة القربانية؛
Infra, p. 338.

لإكمال التوازي بين قرابين الفصح وقرابين رجب، يحاول 38Wellhausen, p. 94 sq.
المهاوون الربط بين عتابر رجب والتقرب بياكورة نسل الماشية. ويفرق التقليديون كالبخاري
(ج ٦، ص ٢٠٧، في أواخر كتاب العقيدة) بين «القرع» و«العتيرة»، إلا أن الفارق بينهما ليس
حاسما. فلنظ «قرع» في المعاجم لا يقتصر على بياكورة نسل الماشية التي يتم ذبحها قربانا ولحمها
لا يزال كالصمغ (لسان العرب، ١٠، ١٢٠)، بل يطلق أيضا على التقرب بحيوان واحد من مئة.
في حين أن لسان العرب (٦، ٢١٠) يعرف العتيرة بأنها «أول ما يُتَج» ويتم ذبحه قربانا للآلهة.
وإذا قبلنا هذه العبارة دون تحفظ ونفس اللبس المحيط بالموضوع عند العرب اللاحقين فإنها

ورد تلميح عن نفس هذه الشعيرة لدى ميليتو في كتاب كيوريتن. 47 *Dea Syria*, 13. (Melito in Cureton, *Spic. Syr.* p. 25).

٤٨ كان سكان ما بين النهرين يسمون الفرات «البحر» (Philostratus, *Vita Apollonii*). (i. 20).

٤٩ لشعيرة سكب الماء في الشق ما يوازيها في الطقوس الحديثة عند عين الماء خارج بوابات صور حيث يتمكر الماء ويصطبغ باللون الأحمر في الخريف، فيحتشد الأهالي وقيمون عيداً كبيراً ويردون إليه صفاءه بسكب إناء من ماء البحر في منبعه (Volney, *État pol. de la*). (Syrie, chap. viii.; Mariti, ii. 269). ويقام الاحتفال هامناً في أواخر موسم الجفاف حيث يقل منسوب الماء. والقاعدة أن سكب الماء في العقائد الغيبية المبكرة كما سبق أن رأينا يعتبر من أعمال السحر طلباً للمطر، وربما كانت شعيرة الحيرة تهدف في حقيقتها إلى استجلاب المطر.

٥٠ التكوين ٢٨/١٨؛ ٣٥/١٤.

٥١ حزقيال ١٦/١٨.

٥٢ ابن هشام ص ٣٠٣.

٥٣ انظر Tylor, *Primitive Culture*, ii. 346. والقصة التي يرويها ياقوت (٢، ٨٨٢) عن العفريت الذي ظهر بمعد ريام والذي تم تقديم آنية مليئة بدماء الذبائح له فشرب منها يبدو أنها ترجع لأصل يهودي. وكان هذا العفريت في بعض الروايات يتخذ شكل كلب أسود (ابن هشام، ١٨).

٥٤ بالنسبة لأمريكا انظر Bancroft, *Native Races*, ii. 346؛ والدم الطازج في أفريقيا كان يعتبر طعاماً شهياً عند زنوج النيل الأبيض (Marno, *Reise*, p. 79)؛ وكان يشربه محاربو قبائل الماساي (Thomson, p. 430)؛ ويؤكد عدد من الرحالة أن قبائل الجاللا تشربه. ودم الضواري الخالص محرم عند قبائل الهوتينتوت على النساء وليس على الرجال؛ Kolben,

State of the Cape, i. 205. وفي الحالة الأخيرة نجد أن الدم طعام مقدس. للاطلاع على شرب الدم عند التتار انظر Yule, *Marco Polo*, i. 254. وحين لا يستخدم الملح المعدني للطعام يمثل شرب الدم عنصرا هاما كما يشير تومسون.

٥٥ الميداني، ٢، ١١٩؛ الحماسة، ص ٦٤٥ البيت الأخير. وتقودنا بعض المصادر الى الشك فيما إذا كانت هذه الشعيرة قاصرة على أوقات المجاعة أم أن هذا النوع من الطعام كان يستخدم بصورة منتظمة وهو ما كان يحدث عند سكان الكهوف على الجانب الآخر من البحر الأحمر (Agatharchides, *Fr. Geog. Gr.* i. 153).

كان المبيد في أحد المخيمات العربية ينمون بجوار «الدم والروث». 56Wellh. p. 114. (الأغاني، ج ٨، ص ٧٤)؛ صموئيل الأول ٨/٢.

٥٧ لاندري ما إذا كان تحريم دم الفريسة على العبرانيين قد تم قبل تشريع اللاويين (١٣/١٧) أم بعده؛ التثنية ١٦/١٢ يتسم بالفموض في هذا الصدد. وهناك توافق بين الإسلام واليهودية فيما يتعلق بتحريم شرب الدم وأكل الميتة (اللاويين ١٧/١٥؛ ابن هشام ص ٢٠٦). ٥٨ فصل (١١)؛ انظر Pinder, *Ol.* i. 90.

59Wellhausen. p. 161.

حيث يقال إن الهدف من 60Herodotus, v. 92. Joannes Lydus, *Mens.* iii. 27. حرق الموتى السيمو بالجسد والروح معا.

٦١ ترجم لفظ «زياسحيم» في التوراة الانجليزية الى sacrifices (قرايين)، وترجم لفظ «شيلاميم» الى peace-offerings. وترجمة اللفظ الأخير غير مقبولة، فلفظ «شيلاميم» يصعب فصله عن الفعل «شليم» (أن يدفع أو يؤدي فريضا، كالتذر مثلاً). ولفظ «زييح» هو اللفظ الأعم، ويشمل (كنظيره العربي «ذبيح») كل الذبائح الحيوانية بفرض الغذاء، وهو ما يتفق مع حقيقة أن كل الذبائح في العصور القديمة كانت قرايين. وفي العصور اللاحقة حين توقف التطابق بين الذبيح والقريان لم يعد لفظ «زييح» يصلح للدلالة على المصطلح الخاص بالطقوس

الدينية، وبالتالي أصبح اللفظ «شيلاميم» أكثر شيوعاً منه في الكتابات الأقدم.^{٦٢} والألفاظ الواردة على قوائم قربان أهل قرطاجة والمقابلة لللفظ «علاه» و«زيح» هي «كلل» و«صوعيط». والأول هو اللفظ العبري القديم «كليل» (التثنية ٣٣/١٠؛ و صموئيل الأول ٩/٧)، أما اللفظ الأخير فيتسم بالغموض في التأصيل. وفي القربان المحروقة عند أهل قرطاجة كان هناك وزن معين من لحم الذبيحة لا يستهلك على المذبح على ما يبدو، بل كان يقدم للكهنة (CIS. 165) كما هو الحال بالنسبة لتقديم الخطيئة عند العبرانيين، وهو ما قد يعتبر تعديلاً للمحرقة. أما «شيلم كلل» التي نجدها مع «كلل» و«صوعيط» في النقش ١٦٥ (وليس ١٦٧) فمن المستبعد أن تكون نوعاً ثالثاً من القربان. ويعتبرها ناشرو مجموعة النقوش نوعاً من المحرقات، وهو ما لا يتفق مع المعنى العبري للفظ «شيلم». وربما كان قرباناً عادياً يصاحب المحرقة.

٦٢ «زيح» و«منحا» صموئيل الأول ٣/١٤؛ ٢٦/١٩، والمزيد عن المحرقة في مينخا ٦/٦،

٧.

٦٣ هوشع ٩/٤.

٦٤ التثنية ١٢/١٥، ١٦؛ اللاويين ١٧/١٠ وما بعدها. وكان شحم الأحشاء أيضاً يحتفظ به للإله منذ أقدم العصور (صموئيل الأول ١٦/٢)، وبالتالي فقد كان أكله محرماً (اللاويين ٣/١٧). ولم يمتد التحريم ليشمل الشحم الموزع على سائر أجزاء الذبيحة.

٦٥ اللاويين ٧/١٥ وما بعدها؛ ١٩/٦؛ ٢٢/٣٠.

٦٦ حجي ٢/١٢؛ إرميا ١١/١٥.

٦٧ كانت الأعياد القربانية القديمة لا تزيد عن يوم واحد (صموئيل الأول ٩)، أو يومين على

الأكثر (صموئيل الأول ٢٠/٢٧).

٦٨ ففي روما كانت نماذج من الشمع أو الدقيق تحمل محل الحيوانات. وكان هذا يحدث باثينا

أيضاً. وقد وجدنا اسم «زيح» يتطبق على التقديمات النباتية بقرطاج.

١٦٩ الخروج ٢٢/٢٩؛ ٢٣/١٩؛ ٢٤/٢٦.

٧٠ التنية ٢٦/١ وما بعدها.

٧١ اللاويين ٢٣/١٧؛ التنية ١٨/٤. ليس من الضروري في هذا المقام أن نحول انتباهنا الى الفارق الذي وجد في التراث يعد التوراتي بين «ريشيت» و «بيكوريم»، وللمزيد عن ذلك انظر Wellhausen, *Prolegomena*, 3rd ed., p. 161 sq.

٧٢ يستتج ذلك من سفر الملوك الثاني ٢٣/٩. وكانت التقدمة تقدم في بعض الحالات لرجل الله (الملوك الثاني ٤/٤٢) وهي طريقة أخرى لتقديمه للإله. والتقدمة (مينحا) في التشريع اللاوي تقدم كذلك للكهنة ككل (اللاويين ٧/١٠). وهذه نقطة هامة. فما يتلقاه الخادم من أجر يأتي من العابد نفسه، أما ما يتلقاه الكهنة فهو من عند الإله.

٧٣ اللاويين ٢٣/١٤؛ 8. Pliny, *H. N.* xviii.

٧٤ هو شئ ٩/٤ لا تشير إلا للطعام الحيواني.

٧٥ ونفس الشئ ينطبق على الجزيرة العربية القديمة؛ Wellh. p. 114.

٧٦ صموئيل الأول ٢١/٤.

٧٧ التنية ١٨/٣، ٤؛ صموئيل الأول ٢/١٣ وما بعدها.

٧٨ ونرى من جانبنا أن ماذكرناه هاهنا عن التناقض بين التقدسات الثابتة والوليمة القربانية ينطبق أيضا على اليونان والرومان مع شئ من التفسير في حالة الولائم المنزلية التي لم يكن لها طابع ديني عند الساميين، أما في روما فكانت تصطبغ بصبغة مقدسة بتقدمة جزء منها للآلهة المنزلية. لكن هذا لاعلاقة له بالديانة العامة التي ينص تشريعها على أنه ليست هناك وليمة مقدسة بلاذبيحة. وينطبق هذا على عدد من الشعوب الأخرى، ويبدو من قراءتي وكأنه القاعدة العامة. لكن هناك استثناءات. فقد دلتني صديقي الأستاذ ج. نريزر الى كتاب Wilken, *Alfoeren van het eiland Beroe*, p. 26 حيث أقيمت وليمة قربانية لبساكورة الأرز

تسمى «أكل روح الأرض»، وهو ما يدل على أن الأرض كان يعتبر كائنات حيا. وفي حالة كهذه يمكن القول إن الأرض كان ينظر اليه كأضحية حية. فغالبا ماتستعير الديانات الزراعية أفكاراً من العقائد القديمة للمعصور الرعوية.

✱

المحاضرة السابعة

باكورة الثمار والأعشار والأطعمة القربانية

تبين لنا فى أواخر المحاضرة السابقة أن التفرقة بين «التقدمة» (منحاح) و «الذبيحة» (ذبيح) فى تشريع اللاويين تستند الى عقيدة قديمة؛ فكانت فكرة مشاركة الإله فى مائدة قربانية مقدسة قاصرة فى المقام الأول على الذبيحة، وكان القربان النباتى يمثل تقدمة من العابد من نتاج الأرض. كما رأينا أن مفهوم الإله القومى باعتباره البعل أو سيد الأرض تطور مع تطور الزراعة والتشريعات الزراعية. فكانت مواضع الخصوبة الطبيعية هى أرض البعل لأنها كانت تثمر دون تدخل من جانب الإنسان، وهذا هو الأساس الوحيد للملكية الخاصة للأرض فى الفكر الشرقى؛ كما كانت هناك تقدمة مقدسة مستحقة على الأرض التى تحتاج الى رى أيضا لأنها تروى من مصادر مائية تنتمى للإله وقد ينظر إليها على أنها مشحونة بالطاقة الإلهية. وتنتمى هذه الدائرة من الأفكار الى حالة من حالات المجتمع كانت الزراعة والتشريعات المنظمة لها قد تطورت فيها بدرجة كبيرة، فى حين أنها كانت غريبة على فكر الساميين ممن كانوا لا يزالون فى مرحلة البداوة الخالصة. وليس هناك شك فى أن التقدمة تعد شكلا من

أشكال القرابين أحدث زمناً من الذبيحة، فالبداوة أسبق من الزراعة. ويمكن لنا أن نؤكد أن فكرة المائدة القربانية باعتبارها نوعاً من المشاركة تعد أقدم من القربان باعتباره تقدمة وأن هذه الفكرة تطورت مع تطور الحياة الزراعية ومفهوم الإله باعتباره بعل الأرض. ولم يكن لفكرة التقدمة القربانية مكان بين العرب البدو؛ بل كانت كل أنماط القرابين تقدم اختيارياً، وإذا استثنينا بعض الأنماط النادرة من التقدّمات - وخاصة القربان البشري - وربما في بعض التقدّمات الشديدة البدائية كسكب اللبن، نجد أن القربان كان يمثل مادة للتعبير عن المشاركة القربانية مع الإله.^١

كانت فكرة التقدمة القربانية لدى معظم الأمم القديمة تنضج في أجلى صورها في شعيرة العُشر المقدس الذي كان يقدم للآلهة من ناتج الأرض وفي بعض الحالات من مصادر أخرى للدخل.^٢ وكان العُشر والتقدمة شيئاً واحداً في القدم، ولم يكن اسم العُشر يطلق على تقدّمات الأعشار فقط، بل كان المصطلح يشمل أية ضريبة يتم دفعها عن طوعية وبصورة ثابتة. وكانت هذه الضرائب تمثل مصدراً كبيراً من مصادر الدخل بالنسبة للحكام الشرقيين منذ أقدم العهود. فكان حكام بابل يحصلون عشر الواردات،^٣ وكان عُشر ثمار الأرض يحتل المكانة الأولى بين مصادر دخل حكام الفرس الإقليميين.^٤ وكان ملوك العبرانيين يجمعون الأعشار من رعاياهم، وقد تعد النسبة التي كان سليمان يجمعها من الأقاليم لدعم حكمه نوعاً من هذه الضرائب.^٥ من ثم فإن ضريبة العشر المقدس تنفق ومفهوم الإله القومي باعتباره ملكاً، فكانت الأعشار في صور تؤدي للكارث «ملك المدينة». وينبئنا ديودورس^٦ أن أهل قرطاجة ظلوا

يرسلون عشر محاصيلهم لصور سنويا منذ أن أنشئت مدينتهم. وهذا هو أقدم صور العشر المقدس عند الساميين تتوفر لنا عنه معلومات دقيقة. ويلاحظ أنه كان ضريبة سياسية بقدر ما كان ضريبة دينية؛ إذ كان معبد ملكارث هو خزانة الدولة في صور، ويستحيل التفرقة بين العشر المقدس الذي كان يؤديه أهل قرطاجة والضريبة السياسية التي كانت تؤديها المستعمرات الأخرى كأوتيكا مثلا.^٧

وكانت أقدم التشريعات العبرانية تفرض أداء باكورة الثمار، لكنها لم تكن تعرف شيئا عن العشر الواجب الأداء في قدس الإله. والحقيقة أن أقداس العبرانيين في العصور القديمة لم يكن بها مثل هذا النظام المحكم الذي يقضى بفرض ضرائب مقدسة على نطاق واسع. وحين أقام سليمان هيكله على غرار صروح حيرام الضخمة في صور برزت الحاجة إلى مزيد من النفقات الدينية؛ ولكن نظرا لتبعية الهيكل للقصر فقد كانت هذه النفقات جزءا من نفقات بيت الملك، ولا بد أنها كانت تسدد من الضرائب التي تتم جبايتها لصيانة البلاط.^٨ أي أن عبء صيانة الحرم الملكي كان جزءا من أعشار الملك؛ لذا فإننا نجد أن العشر الذي كان يؤدي للحرم مباشرة لم يكن يشكل جزءا من عوائد الهيكل المشار إليها في سفر الملوك الثاني (١٢/٤). وفي شمال إسرائيل كانت الأقداس الملكية وأكبرها بيت إيل^٩ توضع في الأصل تحت رعاية الملك نفسه بنفس الصورة؛ ولكن نظرا لأن بيت إيل لم يكن المقر الثابت للبلاط وبالتالي لم يكن من الممكن ربط القرابين الثابتة المعتادة بمائدة الملك فلا بد أن كانت هناك ترتيبات خاصة تتخذ لها. ولما كان النوع الجديد والمتطور من الأقداس يرجع لتأثير

فينيقيا التي كان العشر الديني ضريبة قديمة فيها فقد كان من الطبيعي أن تكون هي التي تقترح المصدر الذي يمكن من خلاله تحسين الإنفاق على العبادات؛ وكان لابد أن يلقي عبء عبادة إله الأرض على الأرض. وبناء على التشابه العام للتدابير المالية في الشرق فمن المرجح أن ذلك كان يتم بتخصيص الضرائب التي تدفع سلعا لا نقدا للحرم حيث كانت تفرض على المنطقة المحيطة به؛^{١٠} لذا فمما يذكر أن الإشارة الوحيدة قبل إشارة سفر التثنية إلى العشر الواجب الأداء في الحرم تشير إلى «العمود الملكي» بيت إيل.^{١١}

كان يتم إنفاق الأعشار التي تؤدي للأقداس القديمة في أوجه شتى، ولم تكن عائدا بخصيص لإعاشة الكهنة كما حدث بالنسبة للأعشار العبرانية في ظل الحكم الكهنوتي؛ وهكذا نجد في جنوب الجزيرة العربية أعشارا مخصصة لتشييد النصب المقدسة.^{١٢} بل كانت تخصص لولائم وقرايين ذات سمة شعبية عامة يحضرها أتباع الإله مجاناً.^{١٣} ولم يكن من الممكن غياب هذا العنصر عن أقداس العبرانيين الملكية، حيث كان إكرام كل من يحضر الولائم الدينية الكبرى بلا استثناء يعد فريضة على الملك حتى في عهد داود.^{١٤} وهكذا نجد أن عاموس يعتبر العشر بيت إيل واحدا من العناصر الرئيسية التي تسهم في الإنفاق على الولائم الفاخرة التي كانت تقام في ذلك المكان المقدس.

ولو صحت هذه الرواية فإن الأعشار التي كانت تجبي بيت إيل كانت أقرب إلى الضريبة التي تفرض على بعض الأراضي ولابد أن السلطة الملكية هي التي كانت تفرض آداءها. ولم يكن يمكن لكل فرد أن ينفقها من نفسه على

إقامة وليمة دينية خاصة له ولأسرته، بل كانت تخصص لتمويل القرابين العامة أو الملكية. وينبغي الإشارة إلى أن هذا الرأي يخالف ما اتفق عليه النقاد المحدثون. فالأعياد القديمة بأقداس العبرانيين قبل العصر الملكي لم يكن يتم الإنفاق عليها من أى مورد عام، بل من جانب كل من يأتى إلى الحرم بفدوه ويكمل ما يلزم لإقامة مأدبة فاخرة يتخذ لحم القرابين المكانة الأولى فيها. ١٥ ومن المفترض أن هذا الوصف كان لا يزال ساريا على الولايم فى بيت إيل فى عصر عاموس وأن الأعشار كانت هى الشرط لكى يأتى المزارع بأقربائه وأصدقائه إلى الوليمة. ويبدو هذا الرأي مقبولا لأول وهلة، خاصة حين نجد أن سفر التثنية الذى دُوِّن بعد قرن من نبوءة عاموس ينص على أن الأعشار السنوية كان ينفقها كل رب بيت على إقامة وليمة عائلية لأهل بيته بين يدي يهوه. ولكن لا ينبغي الرجوع من أحكام التثنية الإصلاحية إلى ممارسات الأقداس الشمالية دون مراجعة الاستدلال عند كل نقطة. والصلة بين العشر والضريبة أوثق وأقدم من أن تسمح لنا بأن نقر بصورة قاطعة بأن عشر التثنية السنوى الذى لا يتسم بأية سمة من سمات الضريبة هو الشكل البدائى من هذه الفريضة. ولا تقل هذه المشكلة صعوبة حين نعلم أن سفر التثنية ينص أيضا على عشر آخر لا يؤدى إلا كل ثلاث سنوات ويتسم بسمات الضريبة المقدسة بالفعل ولو أنه لا يخصص للهيكل، بل للصدقات. ومن العسف أن نقول إن عشر التثنية الأول يتفق والعرف المتبع قديما وأن الثانى ماهو إلا بدعة ابتكرها مؤلف السفر؛ فهناك بعض الإشارات فى سفر التثنية نفسه تشير إلى العكس تماما. ففى الإصحاح ٢٦ فقرة ١٢ نجد أن السنة الثالثة التى يجب فيها أداء عشر الصدقات تسمى «سنة

العُشور» صراحة، وفي الفقرة التالية أدرج عشر الصدقات ضمن «المقدّسات»، في حين أن العشر السنوي المخصص للإنفاق على ولائم الأسرة في قدس الإله لا يدرج ضمنها. وفي ضوء هذه المصاعب يصعب افتراض أن أبا من أعشار التثنية يتفق تماما والعرف القديم. وإذا أمعنا النظر في وصف عاموس للتعبّد ببیت إيل ككل نجد أن السمة التي لا تخطئها العين هي أن الولائم الفاخرة بجوار الهياكل التي يصفها تختلف اختلافا نوعيا كليا عن الولائم البدائية القديمة في شيلوه كما ورد وصفها بسفر صموئيل الأول. فهي ليست احتفالات زراعية بسيطة ذات طابع شعبي، بل ولائم للأثرياء يتمتعون فيها على حساب الفقراء. والفكرة الأساسية في الإصحاح ٢ الفقرتين ٧ و ٨ حيث يعتبر قدس الإله نفسه مقرا للظلم والابتزاز نجد أصداءها تتردد في السفر كله؛ والانتهاام الذي يوجهه عاموس للنبلاء لا يقتصر على كونهم أثقياء وظالمين في الوقت نفسه، بل إن تقاهم المترف يقوم على الظلم وعلى ما اكتسبوه من فساد كرسى القضاء المقدس وسائر أشكال الاستغلال. وليس هذا بالموضع الذي نبحت فيه عن بساطة وليمة الأعشار العائلية بسفر التثنية. لكنه الموضع الذي نتوقع فيه أن نجد الأعشار كما هو مفترض؛ فكانت عوائد الدين الرسمي التي فرضت أصلا لإظهار السخاء العام عند الهيكل ولتمكين الأثرياء والفقراء على السواء من الاستمتاع أمام الرب قد احتكرتها طبقة متميزة.

وبإدراك هذه النقطة يتم فهم ما طرأ على تشريع الأعشار في سفر التثنية من تفسيرات. ففي مملكة يهوذا لم يكن هناك حرم ملكي إلا ذلك الذي كان بأورشليم والذي كان مخصصاته جزءا من نفقات بيت الملك، وليس من

المرجح أن يكون أى جزء من الأعشار الملكية مخصصا للإنفاق على الأقداس المحلية. ولكن فى عصر مبكر كمعصر صموئيل نجد ولائم دينية للعشائر أو القرى، وهو مالم يكن مجرد تجميع للقرابين الفردية، وبالتالي كان لابد من تحميلها على الموارد العامة؛ ومع ازدياد سمة الترف فى الدين كان من الطبيعى أن يتم فرض ضريبة ثابتة على الأراضى للإنفاق على الخدمات العامة كذلك التى كانت تجبى عند الفينيقيين. ولم تكن مثل هذه الضريبة تؤدى للكهنة، بل لزعماء العشائر، أى الأثرياء، كما كانت عرضة لنفس المفساد التى كانت سائدة بشمال المملكة. والعلاج الذى يقترحه سفر التثنية لهذه المفساد هو ترك كل مزارع ينفق أعشاره كما يشاء فى الحرم المركزى. إلا أن هذا التشريع لو كان قد ظل وحيدا لكان قد تطور الى إلغاء كامل للموارد العامة التى كانت مع سوء استخدامها عمليا مخصصة نظريا للإنفاق على المائدة العامة التى كان لكل فرد الحق فى الحصول على نصيب منها والتى كانت بلاشك فى صالح طبقة الأجراء المعدمين ولم يكن تمويلها يشكل عبثا على المزارعين الفقراء. ١٦ وتم التغلب على هذه المشكلة بالعشر المفروض كل ثلاث سنوات والمخصص للمصدقات المقدمة للفقراء المعدمين وللأويين الذين لا يملكون أرضا. ويمكن القول إن هذا العشر المفروض كل ثلاث سنوات كان هو العشر الحقيقى الوحيد الباقى - أى الضريبة الوحيدة المفروضة لغرض دينى - ويقوم عليه التاريخ التالى للأعشار العبرانية كله. أما العشر الآخر الذى لم يكن فريضة بل كان ذا طابع تطوعى فيختفى تماما فى التشريع اللاوى.

وإن صح هذا الوصف للعشر العبرانى فلا بد أن يكون ذا أصل حديث نسبيا

- وهو ما يستنتج من صمت أقدم التشريعات عن ذكره - ويلقى قليلا من الضوء على المبادئ الأصلية للقربان السامي. فكان المبدأ القائل بأن إله الأرض له ضريبة على زيادة النماء قد تم التعبير عنه أصلا بمنح باكورة الثمار في وقت كانت الأقداس ورعايتها أكثر بدائية من أن تحتاج إلى أية فروض صارمة لدعمها. فنشأت ضريبة العشر حين أصبحت العبادة أكثر تعقيدا بحيث كان لابد من فرض ضريبة ثابتة للوفاء بمتطلباتها. واتخذت الضريبة شكل خراج على ناتج الأرض، لأن هذا كان مصدرا عاديا للدخل لكل الأغراض العامة من ناحية، ومن ناحية أخرى لأن مثل هذا الخراج كان له ما يبرره من وجهة النظر الدينية لاتفاقه من حيث المبدأ مع قربان باكورة الثمار ولكونه يمثل ضريبة للإله من النعم الزراعية التي أنعم بها. إلا أن التشابه بين الأعشار وباكورة الثمار يقف عند هذا الحد. فكانت البواكير تمثل قربانا خاصا من جانب العابد يأتي بها معه إلى الهيكل ولا يُسأل عن آدائها إلا أمام الرب وأمام ضميره. أما العشر فكان فريضة عامة تفرضها الجماعة بغرض الوفاء بما يفرضه الدين من أعباء عامة. ولم يكن هناك من حيث المبدأ سبب يمنع من استخدامه لأي غرض يتعلق بالممارسات الدينية العامة التي تحتاج إلى المال؛ وكانت الطريقة التي ينبغي إنفاقها بها تتوقف لا على الفرد الذي يدفع العشر، بل على الحاكم أو الجماعة. وفي عصور لاحقة بعد السبي تم تخصيصه كاملا لدعم الكهنة. ولكن يبدو أنه كان في إسرائيل القديمة لا يستخدم إلا لإقامة الولائم العامة في قدس الإله. وهو في هذا الشأن يختلف اختلافا جليا عن باكورة الثمار التي كانت تقدم في احتفال عام لكنها لم تكن تشكل جزءا من مادة الاحتفال. وكانت الوليمة

المقدسة حيث يتناول البشر والآله الطعام معا منبثة الصلة أصلا عن القرابين النباتية التي كانت تؤدي كضريبة للإله، إذ كانت المادة الرئيسة في هذه الوليمة هي الذبيحة. وسرى من حين لآخر أن الذبيحة في أصلها لم تكن هي القربان الخاص لأحد الأفراد، بل هي قربان عشيرة، ومن ثم فقد كانت المائدة القربانية تتخذ طابع الاحتفال العام. أما في ذلك الوقت فحين كانت تتم إقامة احتفالات عامة على نطاق واسع يقدم فيها خزين لحم القرابين وكل ألوان الترف كما جرت العادة في إسرائيل في ظل حكم الملوك، كانت التكاليف ترتفع ولا يمكن الوفاء بها إلا من المال العام. ولم تكن إسرائيل في عصر الملوك مجتمعا بسيطا يتألف من مزارعين يعيشون جميعا بطريقة واحدة ويجتمعون معا ليقوموا احتفالا ريفيا بما أتى به كل منهم من حقله إلى قدس الإله. ولم تكن الولايات الكبرى كذلك التي كانت تقام بيوت إيل بهذه البساطة، بل كانت ولائم للطبقة العليا وكان للفقراء فيها نصيب ضئيل. وكان مورد هذه الولايات هو العشر، إلا أن الفقير دافع العشر لم يكن يتخذ مكان المضيف صاحب الوليمة، إذ كان تنظيم الحفل بيد الطبقة الحاكمة التي كانت تتلقى الأعشار وتنفقها على الوليمة بحيث تحتفظ لنفسها بنصيب الأسد منها. ومع ذلك وكما كان الحال في سائر المناطق القديمة لم يكن يتم تجاهل المبدأ الأصلي للاحتفال العام تماما؛ فكان كل مزارع ينال نصيبا من الطعام والشراب بحيث يتم إرضاء الجميع.^{١٧} ولا يفترض بالطبع أن كل الولايات كان لها هذا الطابع العام. فكان الأفراد لايزالون يأتون بذورهم وعطاياهم التطوعية وكانوا ينظمون حفلاتهم العائلية الخاصة، ولو أن هذه الحفلات في اعتقادي كانت مستقلة تماما عن الأعشار التي

كانت ضريبة عامة تخصص للجانب العام من الدين. من ثم فإن نظام العشر في مجمله لاشأن له بالديانة العبرانية البدائية؛ والنقطة الوحيدة التي تلقى الضوء فيه على المراحل الأولى منه هي أنه ماكان لينشأ إلا في ظل مفهوم يعتبر أداء القرابين فريضة عامة ويعتبر الاحتفال القرباني ذا طابع عام في جوهره. وهذه النقطة على درجة كبيرة من الأهمية وينبغي أن تكون واضحة لنا فيما بعد.

قبل عزل أية موارد عامة وتخصيصها للإنفاق على شعيرة القرban بزمان طويل كان النمط العادي للعبادة العبرانية ذا طابع اجتماعي في جوهره، إذ كان الدين في القدم من شئون الجماعة لا الفرد. فكان القرban احتفالا عاما يخص بلدة ما أو عشيرة من العشائر،^{١٨} وكان الأفراد قد اعتادوا على تأجيل قربانهم للاحتفال السنوي وإشباع أحاسيسهم الدينية في الفترة الفاصلة بالوفاء بالنذور حين يقبل موسم الأعياد.^{١٩} وحينئذ كانت الحشود تندفع الى داخل قدس الإله من كل حذب وهم في أبهى حللهم^{٢٠} ويسيرون في مسرح وهم يغنون^{٢١} حاملين معهم الذبائح والقرابين والخبز والخمر وما يحتاجون اليه في عيدهم.^{٢٢} وكان الكرم سمة مثل هذه الأعياد؛ فالقربان لا يقتصر بدون ضيوف، وكان الطعام يوزع على الأثرياء والفقراء على السواء في إطار دائرة معارف صاحب القرban.^{٢٣} وكان القصف والمرح يسودان الاحتفال، فكان الناس يأكلون ويشربون ويمرحون بين يدي الرب.

والصورة التي استقنتها من نمط عبادات العبرانيين لاحتوى على شيء يخص ديانة يهوه. ويتضح من العهد القديم أن الشعائر الدينية في قدس الإله العبراني والكنعاني كانت متشابهة حتى أن عبادة يهوه وعبادة البعل لم يكن يفصل بينهما

أى خط واضح فى نظر عامة الشعب وأن النعمة السائدة ومزاج الأتباع فى كلتا الحالتين كان يحددها الطابع الاحتفالى للقداس. ولم يكن انتشار الاحتفال القرىانى باعتباره النمط الثابت للدين قاصرا على الشعوب السامية؛ فكانت نفس هذه النوعية من العبادات سائدة فى اليونان وإيطاليا القديمتين، وتبدو وكأنها النمط العالمى العام للعقائد المحلية الخاصة بالمجتمعات الزراعية الصغيرة التى تطورت عنها كل الأمم ذات الحضارة القديمة. فنجد فى كل مكان أن القرىان يستتبع فى العادة احتفالا، وأن الاحتفال لايقوم بلا قرىان، ولايكمل العيد إلا باللحم. وكانت القساعة أن كل ذبيح يعد قرىانا وهى قاعدة لم تكن قاصرة على الساميين.^{٢٤} ويمكن اعتبار أن هوية المناسبات الدينية والأعياد هى السمة التى تحدد نمط الديانة القديمة بصفة عامة؛ فالشعر حين يلتقون بإلههم يحتفلون ويمرحون، وحين يحتفلون ويمرحون فإنهم يودون لو أصبح الإله جزءا من الحفل، وهى رؤية تناسب الديانات التى يكون المزاج السائد بين الأتباع فيها هو الثقة فى حب إلههم للبهجة دون أن يعكر صفوهم إحساسهم المعتاد بالذنب. ويكمن أساس هذه الثقة بطبيعة الحال فى النظر الى الآلهة على أنها جزء لايتجزأ من المجتمع الطبيعى لأتباعهم. والأب الإلهى أو الملك له نفس القدر من الاحترام والطاعة الواجبة للأب أو الملك البشرى، وما الديانة فى جانبها العملى إلا فرض من الفروض الاجتماعية وجزء واضح من سلوكيات الحياة اليومية تحكمه قواعد ثابتة يترى عليها الفرد منذ طفولته. وكل مواطن صالح يتميز بقدر من الخلق الاجتماعى فى تعامله مع جيرانه ويؤدى فروض دينه وآلهته لا يخشى أن يفرض عليه الإله مزيدا من القيود السلوكية أو شيئا من

العسر. فأخلق الاجتماعى والدينى لايفصمان، والسلوك الذى يكفى لضمّان احترام كرامة البشر يكفى أيضا لتحسين موقفه من الآلهة. ويتبغى أن نتذكر أن الأخلاقيات القديمة كانت من الأمور المتعلقة بالعادات والعرف الاجتماعى وأن العرف فى الأنماط البدائية من الحياة القديمة كان من القوة بحيث تنعدم الوسيطية بين الوفاء بمعايير الواجب الاجتماعى التى يفرضها العرف والخروج تماما على الجماعة الاجتماعية والدينية. فمن يقف عامدا ضد أعراف المجتمع الذى يعيش فيه يكون من المتهوذين؛ أما الجرائم الصغيرة فكان يتم التفاوض عنها باعتبارها مجرد أخطاء قد تعرض مرتكبها للغرم لكنها لا تحط من شأنه الاجتماعى أو احترامه لذاته بصورة دائمة. وقد يخطئ الفرد فى حق إلهه، فيطالب بالاستغفار. لكنه فى هذه الحالة يعرف أو يمكن أن يعرف من السلطات الكهنوتية ماينبغى أن يفعله لإصلاح ماأفسده، فتعود الأمور الى ماكانت عليه بعد ذلك. وفى ديانة كهذه لا مجال للإحساس بالخطيئة أو لأداء فروض دينية تعبر عن السعى الى التوبة والعمل على نيل عفو قد لايناله أبدا. ولاتظهر هذه الأحاسيس إلا عندما تبدأ الديانة فى التدهاى. فالديانات القومية والقبلية تسير كالألة. فالبشر راضون عن آلهتهم ويشعرون أن آلهتهم راضون عنهم. وإذا حدثت فى أى وقت مجاعة أو وباء أو وقعت كارثة تنم عن غضب الآلهة فإن هذا لايلقى بظلال من الشك على كفاية النظام الدينى القائم، بل لايزيد عن كونه دليلا على ارتكاب أحد الناس لخطأ فادح مما يجعل الجماعة كلها مسئولة عنه ولا بد لها أن تقوم الخطأ بما يناسبه من تعويضات. أما قدرة الجماعة على تقويم الخطأ والوقوف الى جانب الإله فهو أمر لاشك فيه؛ وما أن يسقط المطر

أو يتراجع الوباء أو تمحى الهزيمة حتى تستعيد الجماعة ثقتها في نفسها وتواصل الطعام والشراب والمرح بين يدي إلهها مع ضمان أكيد بأنها على وفاق تام معه. إن الديانة التي ترى في الوليمة القربانية البهجة خير تعبير جمالي تنطوي على غمط للتفكير ورؤية للعالم وللآلهة يصعب إدراكها. فالحياة الإنسانية لا تكتمل فيها السعادة والرضا تماما، إلا أن الديانة القديمة تفترض أن السعادة والرضا يكتملان بعون من الآلهة لدرجة أن شعائر العبادة العادية ليست إلا مرحا وبهجة ولا تعبر إلا عن رضا الأتباع عن أنفسهم وعن سلبهم المقدس وهو ما ينطوي على قدر من اللامبالاة وقدرة على تنحية الماضي جانبا والاهتمام بال اللحظة الآنية وهو ما يعزى بدوره لطفولة البشرية ولا وجود له إلا مع اللاوعي الطفولي بالقوانين الصارمة التي تربط الحاضر والمستقبل بالماضي. من ثم فإن أمم العالم القديم الأكثر تطورا نسبيا حين خرجت من طور طفولتها القومية بدأت تدرك عدم كفاية الأنماط الدينية القديمة وأصبحت إما أقل انتماءا بربط سعادتها بعبادة الآلهة أو بعبارة أخرى أقل تدبنا، أو عاجزة عن النظر إلى القوى الإلهية على أنها راضية كالعادة، وبالتالي بدأت ترى أن غضب الآلهة أكثر حدوثا ودوما مما كان أسلافهم يفترضون وشرعت في إفساح مكان ثابت لشعائر التكفير والاستغفار في عباداتها إلى حد تغيير موقفها من الديانة الأولى تغييرا تاما وحل القلق والشك محل الثقة المرحية الأولى في موقفها من الآلهة. ومن بين الساميين كانت العرب مثالا على الضعف العام الذي أصاب الدين، في حين أن شعوب فلسطين في القرن السابع قبل الميلاد كانت مثالا واضحا على نشوء غمط أشد كآبة من العبادات تحت ضغط تراكم الكوارث السياسية.

ويمكن القول بصفة عامة أن ما يصيب المفكر المعاصر بالدهشة لا يكمن في أن النمط البهيح الأول من الدين قد تداعى، بل في أنه ظل باقيا كل هذه المدة أو في أنه احتل مثل هذه المكانة الرفيعة بين أُمم متطورة كالإغريق والسوريين. وهو أمر يستحق التأمل والاهتمام.

يلاحظ أولا أن الإطار الفكرى الذى يرضى البشر فيه عن أنفسهم وعن آلهتهم وعن الدنيا ما كان ليسود في الديانة القديمة كما حدث لولا أن كان الدين من شئون الجماعة لا الأفراد. فلم يكن من شأن آلهة الوثنية أن يتبعوا رفاة كل فرد من الأفراد من خلال الرعاية الإلهية الخاصة. صحيح أن الأفراد كانوا يضعون شئونهم الخاصة بين يدي الآلهة ويتضرعون لها بالصلوات والنذور لإسباغ نعم شخصية تماما؛ لكنهم كانوا يفعلون ذلك وكأنهم يتضرعون لنيل هبة من أحد الملوك أو كما يتمسح الطفل لكى ينال عطية من أبيه دون أن يتوقع الحصول على كل ما يطلب. وما كانت الآلهة تفعله في هذه الحالة كانت تفعله باعتباره نفحة شخصية لا باعتباره جزءا من وظيفتها كرؤساء للجماعة. وكانت الفوائد المتوقعة من الآلهة ذات طابع عام تؤثر على الجماعة كلها ومنها وفرة الحصاد وزيادة قطعان الأغنام والماشية والانتصار في الحروب. وطالما عم الرخاء الجماعة لم يكن يؤس الفرد يعكس ضعف الثقة في الرعاية الإلهية، بل كان يعتبر دليلا على معصية البائس واستحقاقه لبغض الآلهة. ولم يكن لمثل هذا الشخص مكان بين الحشود الراضية بعد أن عمها الخير واجتمعت في أعيادها أمام الهيكل؛ وحتى في إسرائيل كانت حنا بوجهها الحزين وتضرعها الصامت تبدو غريبة بقدس شيلوه، وكان الأبرص التمس بمرضه الذى يلازمه طوال حياته

مطرودا من ممارسة فروض الدين ومحروما من امتيازات الحياة الاجتماعية. ومن كان في حالة حداد كان يعد لحجسا وطعامه لا يدخل بيت الرب؛ وكانت المناسبات التي يبلغ الجانب الروحاني فيها أوجه ويشد فيها اشتياق المرء لراحة الدين في العالم القديم هي الأوقات التي يحرم عليه الاقتراب من حضرة الرب. وهو أمر يتسم بقدر من القسوة بالنسبة لمن اعتاد النظر الى الدين من زاوية تأثيره على حياة الأفراد وسعادتهم؛ بل إن نظاما تشكل المحن فيه حاجزا بين الإنسان وربه من شأنه أن يجرح إحساسنا بالعدل. إلا أن العالم القديم كان معتادا على الاهتمام بحياة الجماعة أكثر من اهتمامه بالأفراد سواء في الأمور الاجتماعية أو الدنيوية، ولم يكن هناك من يرى في ذلك ظلما مهما بلغ من العسف. وكان الإله إله الشعب أو القبيلة وما كان ليُعرف الفرد أو يعيره التفاتا إلا باعتباره عضوا في الجماعة. لماذا إذن كان يُسمح لتعاسة الفرد بأن تفسد حالة الجبور العام بقدس الإله؟

من ثم فلا بد من تفسير جو الرضا عن النفس وعن الآلهة وعن الدنيا والذي يميز ديانة المجتمعات القديمة دون إشارة الى ما يمتري حياة الفرد من تقلبات. وإذا كانت هذه النقطة تحتاج الى تفسير آخر غير اللامبالاة العامة والاستغراق في أحاسيس اللحظة كسمتين من سمات طفولة البشرية فإنني أرى أن مفتاح الطابع المرح للديانات القديمة المعروفة لنا يكمن في حقيقة أن هذه الديانات نشأت في مجتمعات تقدمية ونحيا في رخاء بصورة عامة. وإذا أدركنا ظروف المجتمع القديم سواء في أوروبا أو آسيا في فجر التاريخ نجد قبيلة أو شعبا لا نستطيع التماسك والتقدم وسرعان ما تتلاشى في خضم الصراعات المستمرة التي تضطر

اليها مع جيرانها. فكانت مجتمعات الحضارة القديمة تتكون من خلال مبدأ البقاء للأصلح، وكانت جميعها على قدر من الثقة بالنفس والمرونة يتولد من خلال النجاح في الصراع من أجل البقاء. لذا فإن هذه السمات تنعكس في النظام الدينى الذى نشأ مع نشأة الدولة، ولم يتم إدراك أن نمط الديانة الذى يقابلها لم يعد كافيا إلا حين انهار النظام السياسى من الداخل أو حين تصدع على أثر ضربات من الخارج.

هذه الاعتبارات تبرر تطور المزاج المرح لشعبية القربان القديمة. ولكن يلاحظ أيضا أن النمط ما أن يتكون لم يكن ليزول سريعا حتى حين كان التغير فى الظروف الاجتماعية يجعل منه تعبيراً غير كافٍ عن الطابع المعتاد للحياة القومية. وكانت أهم وظائف الديانة القديمة تؤجل للمناسبات العامة حيث تشعر الجماعة كلها بشعور واحد مشترك؛ وكانت المناسبات الثابتة للقرايين عند الشعوب الزراعية هى المواسم الطبيعية للاحتفال، أى الحصاد وقطف العنب. وكان الجميع فى ذلك الوقت ينحون مشاغلهم جانبا ويفرحون بين يدي الرب، وكان التوافق بين المسرة الدينية والزراعية يساعد على الإبقاء على الشكل القديم للدين حيا بعد أن كان قد توقف عن التوافق التام مع رؤية البشر الثابتة للعالم بمدة طويلة. كما ينبغى أن نتذكر أن روح المرح الصاخب التى ميزت أقدم الاحتفالات الدينية كانت تغذيها عملية العبادة نفسها. ولم يكن الاحتفال القربانى مجرد تعبير عن الفرح، بل كان وسيلة للتخلص من الهموم، حيث كان يتم التعبير عنها فى كل مناسبة تسمح بالمرح بأكاليل الزهور والبخور والموسيقى وخزين اللحم والخمر. والطبيعة الشرقية الحساسة تستجيب لمثل هذا الحافز

المادى بصورة تعد غريبة على المزاج المتبلد لأهل الغرب؛ فبالنسبة للعرب نجد أن مجرد تناول اللحم يعتبر حدثا مثيرا وفرحة بالغة. ٢٥ لذا فإن المسرة الدينية عند الساميين كانت تتسم منذ أقدم العصور بقدر من القصف والعريضة وتعد نوعا من تخدير الأحاسيس، وهو ما يبدو جليا في الاحتفالات الكنعانية القديمة كعيد قطف العنب في شكيم كما ورد وصفه بسفر القضاة (٢٧/٩)، وفي قداس المرتفعات العبرانية كما يصورها الأنبياء. وحتى في أورشليم لابد أن كانت العبادة صاخبة بالفعل حيث تقارن صرخات حفل الكلدانيين العاصف في أروقة الهيكل بصخب عيد ديني (Lam. 22. 7). وكان الطابع الصاخب للعبادة عند الأنباط قد أدى في عصور لاحقة الى تشبيه آلهة الساميين، وخاصة في دوسار، بديونيسس إله الخمر عند الإغريق. ومن الواضح أن ديانة كهذه ماكانت لتفقد قوتها بالضرورة حين توقفت عن التعبير عن روح المرح والحكم الإلهي؛ وفي أوقات المحن، حين كانت أفكار البشر تتسم عادة بالكآبة، كانوا يلجأون الى الإثارة الحسية في الدين كما يلوذ الناس حاليا بالخمر. ويتضح قبح هذه الصورة من وصف أشعياء لسلوكيات معاصريه إبان اقتراب الآشوريين من أورشليم ٢٦ حيث تحولت القرايين المقدمة لتفادى الكارثة الى حفل عريبد - «نأكل ونشرب لأننا غدا نموت». وهكذا حين كان أى طقس ديني سامى يبدأ بالأسف والبكاء - كالحزن على أدونيس أو في احتفالات التكفير الكبرى التى شاعت في العصور اللاحقة - كان يتلوه تحول مفاجئ في الأحاسيس وكان الجزء الكثيب من القداس يعقبه انغماس في قصف صاخب، وهو ما لم يكن يعد ولو في العصور اللاحقة على الأقل تعبيراً عفويا عن الإيمان بتصالح الإنسان مع القوى التى تتحكم في حياته وتحكم الكون، بل كان مجرد حفل

صاخب. فكانت الأعصاب تصل إلى أقصى حالات التوتر في الجزء الكثيب من الحفل، وكان رد الفعل الطبيعي يغذيه حافز الصخب المادى التالى له. على أية حال فإن هذه لم تكن صورة الديانة السامية من بدايتها ولا في ممارساتها العادية، بل كانت صورة لما آلت إليه في عصور المحن القومية وتحت ضغط الاستبداد الظالم حيث لم يعد الطابع العام للحياة الاجتماعية يتسم بالإشراق والأمل، بل كان يقف على النقيض من الطابع المرح الذى كان يميز الأنماط التقليدية للدين. ولم تكن الوثنية القديمة قد خلقت لمثل هذه العصور، بل لمواسم الرخاء القومى حيث كانت الطقوس البهيجة هي التعبير المناسب عن الصعوبة السعيدة التي جمعت بين الإله وأتباعه بما يرضى الطرفين. إذن فقد كان حماس حشود العابدين صادقا. فكان الناس يتوافدون على قدس الإله للتعبير عن مشاعر الإيمان باللههم وحمده، وكانوا ينغمسون في الصخب بصورة طبيعية تماما وهو ما لا يزال الناس يفعلونه حين يفرحون معا.

وفي ممارسة العبادات نتوقع أن نجد التعبير عن المثال الدينى فى أنقى صورته، وليس من السهل أن نشئ على ديانة تتحول شعائرها إلى حفل صاخب. ويبدو أن مثل هذه الديانة لم تكن تتطلع إلى ما هو أسمى من حالة الرخاء المادى. فكانت الطيبات المطلوبة من الآلهة هي نعم الحياة الدنيا المادية لا الروحانية. إلا أن ما كان بنأى بالوثنية السامية عن المادية البحتة هو أن الدين لم يكن من شئون الفرد، بل من شئون الجماعة. فكان المثال دنيويا لكنه لم يكن أنانيا. وكان الإنسان في فرحه بين يدي إلهه إنما يفرح لخير قومه وجيرانه وبلده، وفي تجديده للعهد الذى يربطه بإلهه بأدائه لعمل ديني من أعمال العبادة فإنه كان يجدد

العهد بالالتزامات الأسرية والاجتماعية والقومية أيضا. وقد سبق أن رأينا أن العهد بين الإله وجماعة أتباعه لم يكن يعقد للإلزام الإله بتبنى مشاغل كل عضو من أعضاء الجماعة. لاشك أن الآلهة كانوا يصطفون بعضا ممن لديهم الاستعداد لأداء مهام غير ملزمين بآدائها؛ إلا أنه لم يكن لبشر أن يتقرب من إلهه لأمر شخصي بحث بتلك الروح من الإيمان المطلق التي سبق أن وصفناها بأنها سمة مميزة للأديان القديمة. فكانت الجماعة لا الفرد هي التي تضمن العون الدائم من جانب الإله. فكانت الديانة القديمة تبشر بالعناية الإلهية القومية لا الفردية لدرجة أن الأقدمين كانوا في مشاغلهم الشخصية لا يلجأون للدين الرسمي للعائلة أو للدولة، بل للسحر والشعوذة. فكانت الآلهة ترعى الحياة الاجتماعية للإنسان وتهبه نصيبه من النعم العامة كالخصاد السنوى أو السلام القومى أو النصر على الأعداء وما الى ذلك، لكنها لم تكن بالضرورة تقدم له العون فى كل حاجة شخصية تعرض له، وفوق هذا وذاك فإنها لم تكن تعينه على أمر فى غير صالح الجماعة ككل. من ثم فقد كان هناك إطار عام من الحاجات والرغبات الممكنة التى لا يستطيع الدين أن يلييها؛ وإذا تم التماس عون غيبى فى أمور كهذه كان لابد من التماسه من خلال طقوس سحرية تؤدي لتسخير قوى شيطانية لاصلة للدين العام بها أو لتقييدها. وكانت هذه الأنشطة السحرية تعد خارج إطار الدين بل إنها كانت تعتبر محرمة تماما. فلم يكن يحق للمرء أن يدخل فى علاقات خاصة مع قوى غيبية قد تمده بالعون على حساب الجماعة التى ينتمى إليها. وفى علاقته بالغيب كان مقيدا بالتفكير والعمل فى صالح الجماعة لا فى صالحه هو وحده.

ومما يتفق مع ذلك أن كل فعل تعبدي تام كان له طابع عام أو شبه عام - إذ أن مجرد النذر لم يكن يعتبر تعبدا كاملا إلا بتقديم قربان. وكانت معظم القرايين تقدم في مناسبات ثابتة وهي الأعياد الكبرى، ولكن حتى القرايين الخاصة لم تكن لتكتمل إلا بوجود ضيوف، ولم يكن الفائض من لحم القرايين يباع، بل كان يوزع بسخاء.^{٢٧} وهكذا فإن كل تعبد كان يعبر عن فكرة أن الإنسان لا يحيا لنفسه فقط، بل لجماعته، وأن هذه المشاركة في المصالح الاجتماعية هي المجال الذي يشرف عليه الآلهة وتباركه.

والأهمية الأخلاقية المتعلقة بالوجبة القربانية التي كانت تعتبر عملا اجتماعيا كانت تتأكد بصفة خاصة ببعض العادات والأفكار القديمة المتصلة بالطعام والشراب. فكان من يشتركون معا في تناول الطعام والشراب طبقا للفكر القديم وبهذا العمل الاجتماعي نفسه يرتبطون فيما بينهم بعهد من الصداقة والالتزام المتبادل. لذا فحين نجد أن كل وظائف الدين العادية في الديانات القديمة تلخص في الوجبة القربانية وأن الترابط العادي بين الآلهة والبشر ليس له شكل آخر، فعلى أن نتذكر أن عملية المشاركة في الطعام والشراب هي التعبير الديني الثابت عن أن كل المشاركين في الوجبة إخوة وأن واجبات الصداقة والأخوة معترف بها ضمنا في هذه المشاركة. فقبول الإنسان على المائدة يعد إعلانا من الإله بقبول صداقته؛ لكن هذه الميزة لا تقوم على قدراته الخاصة وحدها؛ بل إنه يُقبل كعضو في جماعة لكي يطعم ويشرب مع رفاقه، وإذا كانت هذه العملية الدينية تدعم العهد الذي يربط بينه وبين إلهه فإنها تدعم العهد الذي يربطه بإخوته في الدين المشترك أيضا.

وصلنا الآن في مناقشتنا الى نقطة يمكن لنا فيها أن نكون تقديراً عاماً للقيمة الأخلاقية لنمط الديانة التي تم وصفها. فسيطرة الدين على الحياة لها جانبان، إذ تكمن في جزء منها في ارتباطه بالمفاهيم السلوكية الخاصة التي يحدد لها عقوبة غيبية، لكنها تكمن أساساً في تأثيره على الطابع والمزاج العام للبشر حيث يرتقى بها الى درجة أعلى من الشجاعة والهدف ويسمو بهم عن عبوديتهم لرغباتهم المادية العابرة من خلال تعليم البشر أن حياتهم وسعادتهم ليست هي الهدف الوحيد لقوى الطبيعة، لكنهما موضع رقابة ورعاية من جانب قوة أعلى. وهذا التأثير أقوى من الخوف من العقاب الغيبى، إذ أنه يعد حافزاً، في حين أن العقاب لا يزيد عن كونه نظامياً. ولكن لإيجاد تأثير أخلاقي على الحياة فلا بد لكل منهما أن يسيرا جنباً الى جنب؛ فلا بد لتصرفات البشر أن يدعمها إحساس بأنه لن يلقى العون الإلهي إلا في البر والاستقامة. ويبدو في الدين القديم عند الساميين أن الثقة في العناية الإلهية لا تخص كل إنسان في اهتماماته الخاصة بل تخص الجماعة في مهامها وأهدافها العامة؛ وهذه الثقة هي التي يتم التمييز عنها في الطقوس الدينية العامة حيث يلتقى أعضاء الجماعة جميعاً لتناول الطعام والشراب معا على مائدة إلههم، فيتجدد إحساسهم أنه معهم. والآن إذا نظرنا الى جماعة الأتباع كلها على أنها كيان واحد يتبين أن تأثير هذا النوع من الديانات يقوم على الحافز (stimulative) وليس نظامياً (regulative). وحين تتحد الجماعة في كيان واحد مع نفسها وفي كيان واحد مع إلهها فإن لها أن تفعل ما تشاء مع كل من هم خارجها طبقاً لما تنص عليه تلك الديانة. فأصدقائهم أصدقاء الإله وأعداؤها هم أعداء الإله؛ وهي

تصحب إلهها معها فى كل ماتقدم عليه. وبما أن الجماعات القديمة للديانة كانت قبائل أو شعوبا يمكن القول إن الديانة القديمة لم يكن لها تأثير على الأخلاقيات القبلية أو الدولية - ففى أمور كهذه كان الإله يكتفى بأن يكون مع قبيلته أو شعبه. ولما كنا ننظر الى القبيلة أو الشعب التابع لديانة مشتركة باعتباره كيانا واحدا فإن تأثير الدين قاصر على دعم ثقة الشعب بنفسه - وهى سمة لها فائدة بالغة فى الصراع المستمر من أجل البقاء والذى كان ينشأ بين الجماعات القديمة. أما فيما عدا ذلك فلم تكن له أية قيمة أخلاقية.

ويختلف الحال اختلافا تاما حين ننظر الى الجماعة الدينية على أنها تتألف من العديد من الأفراد لكل منهم أهدافه وتطلعاته الخاصة. ففى هذا الصدد نجد أن التأثير النظامى للدين القديم هو الذى تكون له السيادة، فالطبيبات التى يشر بها الدين لا يعد بها الفرد إلا بقدر حياته ضمن الجماعة وتكريسها من أجلها. والخير الذى يكمن فى العملية الاجتماعية المتمثلة فى شعيرة القربان هو أن سعادة الفرد فى سعادة الجماعة، وبالتالي فإن قوة الدين القديم توجه لتربية الفرد على الحفاظ قيم الولاء والإخلاص لرفاقه والعمل لصالح المجتمع الذى هو عضو فيه مع التأكيد على أن العناية الإلهية ترعاه فى ذلك وعلى أنه قد كرس حياته لقضية رابحة. وكان هذا الإخلاص فى العمل للمصالح العام هو المنبع الأساسى للأخلاقيات القديمة ومصدر كل الفضائل البطولية التى يضرب عليها التاريخ القديم العديد من الأمثلة. وهكذا كانت الغاية الدينية فى المجتمع القديم والمتمثلة فى العبادات الاجتماعية والغاية الأخلاقية التى كانت تحكم سلوكيات الحياة اليومية تعتبر وحدة واحدة، وكانت كل الأخلاقيات - حسب مفهوم

الأخلاق في ذلك الوقت - لها قداستها ويدعمها مبدأ الثواب والعقاب الديني. ولا تنطبق هذه الملاحظات إلا على النمط الأصلي للديانة القديمة حين كانت لاتزال ذات طابع قبلي أو قومي بحت. وعندما بدأت القومية والديانة في التداعي، اتخذت بعض العبادات طابعاً أكثر أو أقل عالمية. وحتى في الوثنية في أنماطها الأكثر تطوراً كانت الآلهة أو بعضها هم حراس الأخلاقيات الإنسانية لا حراس للولاء القومي. إلا أن ما تم كسبه بالعمومية ضاع بحدّة الشعور الديني وقوته، ولم يكن التقدم نحو الشمول الأخلاقي كافياً لتعويض تداعي القيم البطولية القديمة التي نشأت في ظل نمط الدين القومي بنطاقه المحدود.

✱

هو أمش

^١ بعض النقاط المتصلة بهذه العبارة تلفت النظر ولكن لا يتسع المقام لمناقشتها باستفاضة في هذا الموضوع. لذا نرجى تناولها إلى الملاحظة الإضافية «ء» بعنوان «التقدمة المقدسة بالجزيرة العربية».

^٢ انظر الأمثلة على ذلك والتي قام بجمعها سبنسر (Spencer, Lib. iii. cap. 10) وهيرمان (Hermann, *Gottesdienstliche Alterth. d. Griechen*).

³ Aristotle, *OEcon.* p. 1352b of the Berlin edition. كما نجد ضريبة العشر على الواردات في مكة (أزرقى، ص ١٠٧؛ ابن هشام، ص ٧٢).

⁴ Aristotle, *OEcon.* p. 1345b.

٥ صموئيل الأول، ٨/ ١٥، ١٧؛ الملوك الأول، ٤/ ٧ ومابعدها. وينتمي «جزاز الملك»

(عاموس ١/٧) الى نفس هذه النوعية من الضرائب، فهي ضريبة ودية كانت تفرض على عشب الربيع لإطعام خيل الملك (انظر الملوك الأول، ١٨/٥). كما كان الرومان في سوريا يقومون بجباية ضريبة على المراعى في شهر نيسان لإطعام خيلهم، انظر Bruns and Sachau, *Syrisch-Röm. Rechtsbuch*, Text L, 121.

6Lib. xx. cap. 14.

٧هوشع، ٨/٥، ٣ حسب قراءة نيس.

٨انظر الملوك الثاني، ١٦/١٥؛ حزقيال، ٤٥/٩ ومابعدها.

٩عاموس، ٧/١٣.

10Waddington, No. 2720a.

١١التكوين، ٢٨/٢٢؛ عاموس، ٤/٤.

12Mordtm und Müller, *Sab. Denkm.* No. 11.

13Xen., *Anab.* v. 3. 9; Waddington, *ut Supra*. وكان يتم إنفاق أعشار البخور.

التي تؤدي للكهنة في بجنوب جزيرة العرب على الوليمة التي يقيمها الإله لضيوفه لعدد معين من الأيام (Pliny. *H. N.* xii. 63). ويذكر دوال (M. R. Duval. *Rev.*) *d'Assyriologie*, etc., 1888, p. 1 sq. أنه كان هناك بالتيماء بشمال الجزيرة عشر بقرض على النخيل ويمنح جزء منه للكهنة، لكن هذا الرأي مشكوك فيه.

١٤صموئيل الثاني، ٦/١٩.

١٥صموئيل الأول، ١/٢١، ٢٤/٣، ١٠/٣.

١٦وكان نفس هذا المبدأ معترفا به في اليونان (Schol. on Aristoph. *Plutus*, 596 in).

15 (Herrmann *op. cit.*, 15) وكذلك في القربان الذي كان يقدم لأقيصر بالجزيرة العربية (*supra*, p. 223).

١٧والمخرج الوحيد من هذا الاستنتاج هو افتراض أن النبلاء الأثرياء كانوا يشاركون

بأموالهم الخاصة في تغطية نفقات مايزيد عن القرابين العامة؛ وهو أمر لن يصدق من يعرف الشرق ويقرأ سفر عاموس. وتعد حكاية ناتان عن مصباح الفقير الذي أخذه جاره الغني ليقيم على ضوئه وليمة (قربانية بالضرورة في ذلك العصر) دليلاً واضحاً على ذلك.

١٨ صموئيل الأول، ١٢/٩؛ ٢٠/٦.

١٩ صموئيل الأول، ٣/١، ٢١.

٢٠ موشع، ١٣/٢.

٢١ أشعيا، ٣٠/٢٩.

٢٢ صموئيل الأول، ١٠/٣.

٢٣ صموئيل الأول، ١٣/٩؛ صموئيل الثاني، ١٩/٦؛ ١١/١٥؛ نحميا، ٨/١٠. وكان ضيوف القرابين يقدمون شاة للرؤساء (حزقيال، ١٧/٣٩ وما بعدها؛ صفتيا، ١/٧). وكان رفض تَبَل السماح لداود بالمشاركة في عيد جز فراء الغنم خروجاً على العرف الديني؛ ويتضح من سفر عاموس (٥/٤) أن تقديم الشكر كانت تعني دعوة الجميع للحضور والمشاركة. لمزيد من الاطلاع على العرف العبري في مثل هذه الحالات انظر فلهاوون، ص ١١٤ وما بعدها. ويرد ذكر قاعة الولائم (مَنسك) الخاصة بالقرابين الجماعية منذ عهد صموئيل الأول (٢٢/٩) والاسم الذي يطلق عليها في العبرية (لشكا) يبدو متطابقاً مع نظيره اليوناني (Λεσχῆ)، وهو ما يستتبع منه أن الفينيقيين كانت لديهم قاعات مماثلة منذ عهد مبكر؛ انظر سفر القضاة (٢٧/٩؛ ٢٣/١٦ وما بعدها). ولمزيد من المعلومات عن الاحتفالات الجماعية عند السريان في العصور اللاحقة انظر بوسيدون (Fr. Hist.) Posidon. Apam. ap. Athen. xii. 527 (Gr. iii. 258).

٢٤ فنجدتها في الهند (Manu, v. 31 sq) وفارس (Sprenger, Iranische Alterth.). وكان هناك نوع من القرابين في كل عيد وفي كل وجبة اجتماعية عند الرومان واليونان القدماء؛ فكان الرومان يؤدون ضريبة

للأكلية الخاصة بالبيت.

٢٥ هناك قول عربى مأثور قرأت ذات مرة أنه ينسب لتأبط شراً يعتبر تناول اللحم إحدى مباحج الحياة الثلاث. ويصنف اللحم والخمر عند الميداني (٢، ٢٢) معا باعتبارهما من المفريات المترفة.

٢٦ أشعياء، ١٢/٢٢، ١٣ مقارنة بالإصحاح ١١/١ وما بعدها.

٢٧ كان لحم القران فى اليونان فى عصور لاحقة يعرض للبيع (1 Cor. x. 25).

✱

المحاضرة الثامنة

المغزى الأصلي للقربان الحيوانى

تحدثنا بما فيه الكفاية عن الاحتفال القربانى كما لحده عند الشعوب القديمة بعد أن تخلت عن همجيتها. ولكن لكى نفهم الموضوع كاملا علينا أن نرجع به الى جذوره حين كان المجتمع أشد بدائية مما كان عليه الساميون أو الإغريق الزراعيون.

كانت المائدة القربانية تعبيراً مناسباً عن المثل القديمة للحياة الدينية لا مجرد أنها كانت سلوكاً اجتماعياً يجمع بين الإله وأتباعه بل لأن عملية الطعام والشراب مع البشر فى حد ذاتها وكما سبق أن أشرنا تعد رمزا وتأكيداً على الأخوة والالتزامات الاجتماعية المتبادلة. والمعنى الوحيد المتمثل بصورة مباشرة فى المائدة القربانية هو أن الإله وأتباعه متعايشان معا ويأكلان على مائدة واحدة، بل إن كل نقطة أخرى فى علاقتهم المتبادلة تندرج تحت هذا المفهوم. فالمشاركون فى تناول اللحم متحدون فى كل السلوكيات الاجتماعية؛ ومن لا يطعمون معا غرباء عن بعضهم البعض ويفتقرون الى الأخوة الدينية والواجبات الاجتماعية المتبادلة. وقد يتضح مدى شيوع هذه الرؤية بين العرب بالإشارة الى قانون كرم الضيافة. فكل غريب عند العرب هو عدو طبيعى ولا يحميه من العنف إلا قوته أو الخوف من ثأر قبيلته له إن أريق دمه.^١ ولكنى لو أكلت لقمة مع إنسان فليس

هناك ما أخشاه من جانبه، «فهناك ملح بيتنا» وعليه عهد ألا يمسنى بسوء، بل أن يعيننى ويحمينى كما لو كنت أخاً له.^٢ وقد بلغ هذا المبدأ عند العرب القدماء حد أن زيد الخليل، وهو محارب شهير إبان ظهور الإسلام، رفض قتل قاطع طريق سرق إبله، لأن اللص كان قد اختلس رشفة من لبن فى وعاء أبيه قبل قيامه بسرقة.^٣ وليس معنى أنى أكلت مرة مع أحد الناس أنى قد أصبحت صديقاً دائماً له بالضرورة، فعهد الصداقة له مفهوم واقعى للغاية ولا يستمر أكثر من فترة بقاء الطعام فى معدتى.^٤ إلا أن العهد المؤقت يتأكد من خلال التكرار^٥ وقد يتحول الى رباط دائم يتأكد بحلف يمين. «فكان هناك تحالف بين لحيان والمصطلق وكانا يطعمان ويشربان معا»^٦ وهذه العبارة من جانب مؤرخ عربى هى ما نريد قوله لتحديد مغزى المائدة القربانية تماماً. فالإله وأتباعه يميلان لأن يأكلا ويشربا معا، وبهذا الرمز يتم إعلان الصداقة وتوثق عراها.

ويمكن أن نتبين المغزى الأخلاقى للمائدة المشتركة فى أجلى صورة فى العرف العربى ولو أنها لم تكن قاصرة على العرب. فيسجل العهد القديم العديد من الحالات التى تم فيها إبرام عهد بين الأطراف التى تطعم وتشرب معا. وكانت المائدة فى معظم هذه الحالات قربانية، لذا فلا يتضح فيها أن رجلين يتحالفان لمجرد المشاركة فى طعام واحد إلا إذا كان الإله طرفاً ثالثاً فى العهد. وتكمن قيمة المثال العربى فى أنه يقدم الدليل على أن رباط الطعام له شرعية فى حد ذاته وأن الدين قد يؤكد هذه الشرعية ويدعمها؛ إلا أن الجوهر يكمن فى عملية المشاركة فى الطعام بصورتها المادية الملموسة. وقد يستنتج نفس الشئ عند العبرانيين والكنعانيين بالقياس ويتأكد الاستنتاج بصورة مباشرة من سفر

هوشع (١٤/٩) حيث يدخل بنو إسرائيل في تحالف مع أهل جبّعون بأخذ بعض من زادهم دون مشورة يهوه. وتلى ذلك عقد اتحاد يسمى موثق بيمين، ولكن بمجرد قبول بنو إسرائيل للطعام المقدم لهم أصبحوا ملتزمين بالتحالف بالفعل.

ومع ذلك فإننا لم نصل بعد إلى جذور المسألة. إذ ماهي طبيعة الصداقة المبرمة أو المعلنة حين يتناول الناس الطعام والشراب معاً؟ فالصداقة في مجتمعنا المعقد لها أنواع عديدة ودرجات متباينة؛ وقد يتحد الناس بمواثيق الواجب والشرف لغايات معينة وتفصل بينهم أشياء أخرى. وحتى في العصور القديمة نجد في العهد القديم مثلاً أن المائدة المشتركة كانت تعد لإبرام تحالفات من أنواع مختلفة. إلا أن التحالف في كل حالة من الحالات كان ملزماً وغير قابل للنقض؛ وكان يشتمل على ما يسمى بلغة الأخلاق فريضة الالتزام الكامل. أما في أشد أشكال المجتمعات بدائية فلم يكن هناك سوى نوع واحد من الصداقة ملزم وغير قابل للنقض. فكل الآخرين بالنسبة للإنسان البدائي يصنفون إلى فئتين، فئة من كانت حياته مقدسة بالنسبة لهم وفئة من كانت حياته غير مقدسة عندهم. والفئة الأولى هم قومه، والآخرى هم الغريباء والأعداء ولا مجال لعقد رباط لا ينفصم معهم إلا إذا دخلوا الدائرة التي كانت حياة كل فرد فيها قدسية بالنسبة لكل رفاقه.

وتتطابق هذه الدائرة مرة أخرى مع دائرة القريب، إذ أن الاختبار العملي لصلة القريب هو أن العشيرة بأسرها مسئولة عن حياة كل فرد من أفرادها. فإذا قتلت قريبك سواء عن عمد أو عن غير عمد فإن هذا وفقاً لقوانين المجتمع

البدايى يعد قتلا وعقابه الطرد من العشيرة؛^٧ وإذا قُتل أحد أبناء عشيرتك على يد أحد الغرباء تصبح أنت وكل فرد من أفراد عشيرتك ملزما بالثأر له بقتل القاتل أو أحد أفراد عشيرته. ومن الواضح أنه لأمجال لصداقة وثيقة فى ظل نظام كهذا إلا بين من كانت بينهم صلة دم. فلفريضة الثأر المكانة الأولى، وكل فريضة أخرى يمكن التفاضل عنها إذا ما تعارضت مع فريضة الثأر. ولا يمكن لك أن تتحالف مع شخص ولو بصورة عابرة إلا إذا اتخذ مكانة ذى القربى طوال مدة التحالف بينكما. أى أنه لا يمكن لأحد الغرباء أن يتحالف معك ما لم يلتزم فى الوقت نفسه بالتحالف مع كل قومك وبنفس الدرجة. وهذا فى الحقيقة هو قانون الصحراء؛ فعندما يقوم أى فرد من العشيرة باستضافة أحد الغرباء من خلال عهد الملح فإن العشيرة بأسرها تلتزم بما ألزم نفسه به، وعليهم أن يستقبلوا الغريب باعتباره واحدا منهم طالما ظل الالتزام قائما.^٨

أما بالنسبة لفكرة أن صلة القربى ليست مسألة مولد وحسب، بل يمكن اكتسابها فتخرج عن نطاق دراستنا هاهنا؛ ولكن كان لها نفس المفهوم البدايى لصلة القربى. والقراية بالنسبة لنا ليست لها قيمة مطلقة، بل تقاس بدرجات، وقد تعنى الكثير أو القليل وقد لاتعنى شيئا على الإطلاق حسب درجتها وظروف أخرى. أما فى العصور القديمة فإن الالتزامات الأساسية لصلة القربى لم يكن لها علاقة بدرجات القراية، بل كانت تفرض على كل فرد من أفراد العشيرة وبنفس الدرجة والقوة. فإذا كانت لحياة شخص قدسية عندك وكل مايمسك بدوره لم يكن من الضرورى أن تنتميان الى جد واحد؛ بل يكفى

أنكما تنتميان الى عشيرة واحدة تحملان اسمها. أما كنه عشيرتك فهو أمر يحدده العرف، وهو ما لم يكن ثابتاً في كل مراحل المجتمع؛ فكان الرجل في أقدم المجتمعات السامية ينتمي الى عشيرة أمه، وفي عصور لاحقة كان ينتمي الى عشيرة أبيه. إلا أن جوهر صلة القرى كان مستقلاً عن النمط الخاص من العرف. فالأقرباء هم مجموعة من الأفراد ترتبط حياة كل منهم بحياة الآخر فيما يمكن اعتباره وحدة جسدية لدرجة أنه يمكن اعتبارهم أجزاء لروح واحدة. فكان أفراد العشيرة الواحدة يعتبرون أنفسهم كيانات حيا واحداً أو كتلة حية واحدة من دم ولحم وعظم ما أن يصاب عضو منها حتى تعاني سائر أعضائها. وتتجلى هذه الفكرة في اللغات السامية في كثرة من أنماط الكلام المألوفة. ففي حالة ارتكاب جريمة قتل نجد أن البدو العرب لا يقولون «إن دم س من الناس أو ص قد سفك»، بل يقولون إن «دمنا قد سفك». وفي العبرية نجد أن العبارة التي يؤكد بها الشخص على قرباه هي «أنا عظمك ولحمك»^٩. و«اللحم» في كل من العربية والعبرية مرادف «للعشيرة» أو ذوى القرى.^{١٠} وقد لا يزيد هذا اللفظ عن تشبيه مجازي ليست له نتائج عملية. ولكن ليس في الفكر القديم حد فاصل بين ماهو مجازي وماهو حرفي، أو بين أسلوب التعبير وأسلوب إدراكه؛ فلكل من العبارة والرمز صفة الواقع. فإذا كانت القرابة تعنى الاشتراك في كتلة واحدة من اللحم والدم والعظم فمن الطبيعي أن تتوقف على ولادة الفرد من جسم أمه وبالتالي فهو جزء من لحمها منذ ولادته وعلى رضاعته من لبنها. لذا فإننا نجد عند العرب أن رباط الرضاع يربط بين الطفل المرضع ومن أرضعته وقومها كرباط الدم. ويعد فطامه تستمر تغذية لحمه ودمه وتجديدهما بالطعام

الذى يشاركهم فيه. من ثم فإن المشاركة فى الطعام يمكن اعتبار أنها تؤكد بل تشكل صلة القربى بكل ما تحمله الكلمة من معان. ١١

وبالنسبة لمبدأ القران فمن الأفضل أن نفرق بين هاتين النقطتين. إذ كانت دائرة الدين الواحد والالتزامات الاجتماعية المشتركة تتطابق مع دائرة القربى الطبيعية، ١٢ وكان الإله نفسه ينظر إليه على أنه ينتمى الى نفس الأصول التى ينتمى إليها أتباعه. لذا فقد كان من الطبيعى لأهل العشيرة وإلههم الذى ينتسب اليهم بصلة الدم أن يدعموا أخوتهم عن طريق الالتقاء معا من حين لآخر حتى يغذوا حياتهم المشتركة بطعام واحد على مائدة واحدة ليس للغرباء مكان عليها. وتعد «مائدة العشيرة المقدسة» (sacra gentilitia) عند الرومان من أوضح الأمثلة على هذا القران العشائرى الذى يجمع العشيرة كلها بصفة دورية منتظمة. وكما هو الحال فى المجتمع البدائى لم يكن من الممكن للفرد أن ينتمى الى أكثر من عشيرة واحدة، لذا لم يكن للفرد أن يشارك فى مائدة عشيرتين، إذ أن هذا يلوث صفاء دم العشيرة ودينها. وكانت «المائدة» عند الرومان تتألف من قرابين سنوية مشتركة يقوم أهل العشيرة فيها بتكريم آلهة العشيرة ومن بعدهم «أرواح» أسلافهم بحيث يتم جمع العشيرة بأكملها أحياءها وموتاهها فى الطقس الدينى. ١٣ أما الشبه بين أقدم الاحتفالات القرابية عند الساميين و«مائدة العشيرة المقدسة» عند الرومان فهذه مسألة استقراء وليس ثم دليل مباشر عليها، ولو أنه أمر شبه مؤكد. وقد سبق أن بينا فى المحاضرة الثانية أنه لم يكن هناك استثناء عند الساميين من القاعدة العامة التى ترى أن دائرتى الدين والعشيرة كانتا متطابقتين فى الأصل. إذن فالشئ الوحيد الذى يحتاج الى دليل

إضافي هو أن الطقس القرباني عند الساميين كان موجودا بالفعل في هذا النمط البدائي من المجتمعات. وهي مسألة مؤكدة أخلاقيا لأسباب عامة؛ فطقس كالمائدة القربانية له نفس السمات العامة في كل أنحاء العالم ونجدده عند أشد الشعوب بدائية ومن المرجح بطبيعة الحال أنه يعود إلى أقدم مراحل النظام الاجتماعي. وبما يؤكد هذا الرأي أنه بعد أن كانت بعض العشائر في التردد على قدس واحد وفي عبادة نفس الإله كان الأتباع لا يزالون يجتمعون لأغراض قربانية على أساس القرابة. وفي عصر شاول وداود كانت كل أسباط بني إسرائيل قد اتحدت منذ عهد بعيد سابق على عبادة يهوه، إلا أن العشائر ظلت تحتفظ بقربانها العشائري السنوي الذي كان كل فرد في الجماعة يلتزم بحضوره.^{١٤} أما الشاهد الأشد حسما فيأتينا من الجزيرة العربية حيث لم يكن الناس كما رأينا يشتركون معا في طعامهم إلا إذا كانت تربط بينهم صلة القربى أو عهد له ما للقرابة الطبيعية من قوة. وفي ظل مثل هذه القاعدة كان لابد للوليمة القربانية أن تقتصر على أولى القربى، وكانت العشيرة هي أكبر دائرة يمكن أن تتحد في عمل قرباني. لذا فمع أن الأقداس الكبرى بالجزيرة العربية في عصور الوثنية كان يتردد عليها في أوقات الحج قوم من قبائل شتى يجتمعون بها لفترة في حماية الرب لمجد أن مشاركتهم في عبادة موضع مقدس واحد لم يكن يربط بين العشائر الغريبة في أية وحدة دينية؛ فكانوا يتعبدون جنبا إلى جنب، ولكن دون أن يكون بينهم رباط يوحد بينهم. ولم يتحول الحج إلى رباط للأخوة الدينية إلا في الإسلام، في حين أن وجوب دخول مختلف القبائل في مباراة للتفاخر وتبادل الهجاء قبل الفروغ من العيد في عصور الوثنية

كان هو الذى يعيدهم من حيث أتوا وقد تأججت نار ضغائنهم القديمة من جديد. ١٥

إن القول بأن المائدة القربانية كانت فى الأصل وليمة للأهل وذوى القربى يوحى للفكر الحديث بأن النمط البدائى منها كان يتمثل فى محيط العائلة وأن القربان العامة التى كانت العشيرة كلها تجتمع فيها لم تكن إلا امتدادا لمثل هذه العبادة الأسرية التى كانت تتمثل فى كل مائدة عائلية فى روما القديمة. فلم تكن العائلة فى روما تترك مائدة العشاء إلا بعد أن يتم وضع جزء من الطعام على الموقد تقدمه للآلهة الحارسة للبيت، والفكر المعاصر الذى يعتبر أن الجماعة ليست إلا دائرة موسعة من العائلة ينظر الى القربان العشائرى باعتباره توسيعا لهذا الطقس الأسرى. إلا أن اعتبار العشيرة مجرد عائلة مكبرة لا يتفق ونتائج البحوث الحديثة. فالقربة أقدم من الحياة الأسرية، ولم تكن جماعة الأسرة أو العائلة فى أشد المجتمعات التى نعرفها بدائية فرعا من العشيرة، بل كانت تضم أعضاء من العديد من العائلات. وكانت القاعدة ألا يتزوج البدائى من نساء عشيرته، وكان الأطفال ينتمون لعشيرة الأم، وبالتالي لم يكن لهم رباط دم بأبيهم. وفى مجتمع كهذا لم يكن ثم حياة أسرية وبالتالي لم تكن هناك مائدة عائلية مقدسة. وقيل أن تكتسب المائدة العائلية مغزاها الدينى الذى كان لها فى روما لابد أن يتوفر شرطان: إما أن ينحل الارتباط البدائى بين الدين والعشيرة، أو أن تتوفر وسيلة تجعل أفراد الأسرة كلهم من دم واحد وهو ما كان يحدث بروما من خلال قاعدة تدمج الزوجة فى عشيرة الزوج بمجرد زواجها منه. ١٦ وكانت أشد الشعوب بدائية لديها قواعد للطعام تقوم على مبدأ القربة، أى أن

المرء ليس له أن يأكل لحم الحيوان الطوطى لمشييرته؛ وكانت لها بعض الطقوس الخاصة بطبيعة المائدة القربانية الخاصة بذوى القربى؛ ولكن لم تكن عادة البدائيين أن يحملوا طعامهم العادى ليقيموا موائل أسرية عادية. بل جرت العادة عندهم بأن يأكلوا فى أوقات غير منتظمة وكل على حدة، وترسخت هذه العادة بالأحكام الدينية التى كانت غالبا ماتحرم على عضو العائلة أن يأخذ نصيب غيره من الطعام.

وليس بين أيدينا دليل مباشر على قواعد الساميين وعاداتهم فى عصر وحشيتهم البدائية، ولو أن هناك عددا من الدلائل غير المباشرة على أنهم كانوا فى الأصل يعترفون بالقرابة عن طريق الأم، وأن الرجال كانوا فى الغالب يتزوجون من جماعات غريبة. ويفترض أن السامى فى هذه المرحلة من تطور المجتمع لم يكن يأكل مع زوجته وأطفاله، ومن المؤكد أنه لو فعل ذلك لما كان للطعام طابع دينى باعتباره إقرارا بالقرابة والتبعية لإله جماعة ما. إلا أن الطعام العائلى لم يحدث أن تحول الى عرف ثابت عند الساميين عامة. وفى مصر حتى يومنا هذا نجد من الناس من لا يأكل مع زوجته وأولاده،^{١٧} والأولاد غير البالغين عند العرب لا يجرون على تناول الطعام أمام آبائهم، بل يأكلون وحدهم أو مع نساء البيت.^{١٨} ولاشك أن عزل النساء قد أعاق تطور الحياة الأسرية فى الدول المسلمة؛ إلا أن هذا العزل لم يطبق تماما فى الصحراء، ومع ذلك لا نجد امرأة تأكل أمام الرجال فى شمال الجزيرة العربية.^{١٩} ونرى من جانبنا أن هذه العادات نشأت فى الأصل فى عصر لم يكن الرجل وزوجته وأسرته ينتمون فيه الى عشيرة واحدة فى العادة، وكان أهل العشيرة فيه فقط هم

الذين يأكلون معاً. ٢٠ وعلى الرغم من ذلك تظل هناك حقيقة ثابتة وهى أن الطعام العائلى اليومى فى الجزيرة العربية لم يحدث أن اتخذ طابع العرف الثابت والمغزى الدينى الذى كان للعشاء الرومانى. ٢١

من ثم فلامجال لإرجاع الوليمة القرمانية الى الطعام العائلى، بل من الأرجح اعتبارها منذ البداية وليمة عامة تضم أعضاء العشيرة الواحدة. ولاينطبق ذلك إلا على الجزيرة العربية بل على الساميين عامة، وهو مايستدل عليه بناء على أسباب عامة، حيث أن ديانة الساميين نشأت عن أصل مشترك، ويتأكد الاستدلال بملاحظة عدم وجود أى أثر لإضفاء طابع قربانى على الطعام العائلى العادى حتى عند الساميين الزراعيين. ولم يكن الموقد المنزلى عند الساميين مذبحاً كما هو الحال فى روما. ٢٢

كانت كل أنواع الطعام البشرى تقدم للآلهة، وأى قد منه كان كافياً فى عرف كرم الضيافة العربية لعقد رباط بين شخصين يقوم على مبدأ أن الأقارب فقط يأكلون معاً. لذا يبدو أن أى نوع من الطعام تشارك فيه جماعة من الأقارب قد يشكل وليمة قربانية. والأرجح أن الفارق الذى يميز الوليمة عن وجبة الطعام العادية لا يكمن فى مادة الطعام أو وفرته، بل فى طابعها العام. فحين يأكل الناس وحدهم لا يدعون الإله لمشاركتهم طعامهم، أما حين تتناول العشيرة طعامها معاً ككيان جماعى واحد فإن إله الجماعة لابد أن يكون طرفاً فيه.

على أية حال ليست هناك وليمة قربانية طبقاً للعرف السامى إلا بذبح ذبيحة. والقاعدة فى التشريع اللاوى أن التقديم النباتية حين تقدم وحدها تخصص بأكملها للإله ولا مجال فيها لوليمة يشارك فيها الأتباع، وهو مايتفق

والتاريخ الأقدم حيث لا نجد وليمة قربانية لا يكون اللحم جزءا منها. ونفس العرف نجده عند العرب حيث كانت الوليمة الدينية تحتوى على ذبيحة. لذا فالأرجح إذا نظرنا الى الأمر من جانب الإنسانى البحت أن ذبح ذبيحة كان فى العصور الأولى هو الشيء الوحيد الذى كان يجمع العشيرة كلها معا حول مائدة واحدة. كما أن كل ذبيحة كانت تعد قربانا عشائريا، أى أن الحيوان الأهل لم يكن يذبح إلا لإعداد مائدة عامة للأهل. وهذه الفرضية الأخيرة قد تبدو غريبة، لكنها تتأكد بالدليل المباشر الذى يسوقه نيلوس على عادات عرب صحراء سيناء فى أواخر القرن الرابع الميلادى. إذ كان هؤلاء العرب يقتاتون على النهب أو على الصيد بالإضافة الى اللبن من ماشيتهم. وحين كانوا يعانون نقصا فى هذه الموارد كانوا يلجأون الى لحم إبلهم حيث كان يتم ذبح أحدها لكل عشيرة أو لكل جماعة تقيم خيامها معا- وكان أعضاؤها وفقا للعرف العربى جزءا من عشيرة- وكان الأهل يسرعون بالتهام اللحم شبه نئ بعد إنضاجه قليلا على النار. ٢٣

ولإدراك قوة هذا الدليل علينا أن نتذكر أن العرب فى ذلك الوقت كانوا يعرفون الملكية الخاصة للإبل، ولم يكن هناك سبب يمنع المرء من قتل حيوان لطعام أسرته. ومع أن الجمل قد يكون كثيرا على عائلة واحدة أن تتناول لحمه طازجا، فقد عرف العرب فن تخزين اللحم بتقطيعه الى شرائح وتجفيفه فى الشمس وكانوا يمارسونه. وفى ظل هذه الظروف كان لابد للذبح الخاص أن يصبح عادة مالم يكن ثم عرف قبلى يحرمه. وإذا كان اللبن والفرائس وحصيلة النهب طعاما خاصا يؤكل بأى طريقة فإن الجمل لم يكن يُسمح بقتله وتناول

لحمة إلا فى طقس عام يشارك فيه الأهل جميعا. يعتبر هذا الدليل على درجة من القوة لأن ذبح الجمل وقت الجوع عند العرب الذين يتحدث عنهم نيلوس لم يكن يعد قربانا للآلهة على ما يبدو. إذ أنه بعد عدة صفحات يشير صراحة الى القرابين التى كان هؤلاء العرب يتقربون بها لنجمة الصبح وهى الإله الوحيد المعترف به عندهم. ولم تكن هذه الطقوس تقام إلا عند ظهور النجمة، وكان لابد من النهام الذبيحة-لحمها وجلدها وعظمها- قبل شروق الشمس واختفاء النجمة. كان هذا النوع من القرابين قاصرا بالضرورة على المواسم التى كان كوكب الزهرة فيها يعد لنجمة صبح؛ أما الحاجة للذبح جمل للطعام فقد ينشأ فى أى موسم، وهو ما قد يستدل منه على أن الذبيحة فى الحالة الأخيرة لم يكن يعترف بأن لها طابعا قربانيا. وكان العرب فى الحقيقة قد تجاوزوا المرحلة التى لم يكن بها ما يبرر الذبح بلاغرض قربانى. ويرجع المبدأ الذى يرى للإله نصيبا فى كل ذبيحة الى ديانة العشيرة فى عصر كان الإله القبلى نفسه فيه من سلالة القبيلة حيث لم تكن مشاركته فى الوليمة القربانية سوى أحد جوانب القاعدة التى تقضى بعدم حرمان أى فرد من أفراد العشيرة من نصيب فى الذبيحة. إلا أن العرب الذين يتحدث عنهم نيلوس كانوا قد توقفوا كالعرب عامة فى أواخر عهود الوثنية عن تقديم القرابين للآلهة القبليين أو العشائريين الذين كانت وليمة العشيرة ترتبط بعبادتهم أصلا. ولم يكن كوكب الزهرة إلها قبليا، بل كان إلها لكل عرب الشمال بغض النظر عن العشيرة وهو مانعته من مصادر شتى. لذا فلاغرو أن نصادف ذبحا لادور للإله غير القبلى فيه؛ إلا أنه مما يذكر أن الذبيحة بعد أن فقدت طابعها القربانى كان

لا يزال من الضروري أن تكون الذبيحة من شئون العشيرة كلها. ومن ناحية أخرى فالناموس الذى يقضى بأن كل ذبح شرعى يعد قربانيا عند العبرانيين ظلت سارية لمدة طويلة بعد أن أحل لرب البيت تقديم قربان خاصة عن أسرته، وهى سمة مميزة للتطور الفريد للجزيرة العربية حيث يشير قلها وزن الى أن الحس الدينى بها كان يتوارى أمام الإحساس بقدسية دم العشيرة. وفى مواضع أخرى عند الساميين نرى الديانة القديمة وقد أفلتت من النظام القبلى الذى قامت عليه وتكيفت مع الأنماط الجديدة للحياة القومية؛ أما فى الجزيرة العربية فقد احتفظت نواميس العشيرة وعاداتها بقدسيته التى تستمدّها أصلا من علاقتها بديانة العشيرة بعد أن نُسى إله العشيرة أو انزوى الى مكانة ثانوية. ومع ذلك نعتقد أن أكل لحم الإبل احتفظ بطابعه الدينى عند العرب حتى بعد أن زال ارتباطه بالقربان الرسمية؛ إذ كان الامتناع عن تناول لحم الإبل وحمر الوحش وصفا وصفها سيميون ستايليتس للعرب الذين استجابوا لدعوته التبشيرية،^{٢٤} ولا تزال هناك بقايا من المغزى الدينى لولائم لحم الإبل فى التراث الإسلامى.^{٢٥} يمكن إرجاع استمرار تحريم الذبح الخاص بغرض الاستخدام الشخصى عند العرب الى نمط معدل منه فى أجزاء أخرى من الجزيرة العربية بعد عصر نيلوس بمدة طويلة. وحتى فى العصور الحديثة حين يتم ذبح شاة أو جمل إكراما لضيف فقد جرت العادة بأن يفتح المضيف بيته لجيرانه أو يوزع أكبر قدر ممكن من اللحم عليهم. وغير ذلك قد يعد شحا لكنه ليس محرما، والأدب العربى القديم يعطى انطبعا بأن هذا العرف كان فى العصور القديمة أقوى مما هو عليه اليوم وأن كل من بالخيام المحيطة كانوا يؤخذون فى الاعتبار حين تذبح ذبيحة

للطعام.^{٢٦} والأهم من ذلك أن الاعتقاد بأن الجوع فى حد ذاته لا يبرر الذبح إلا إذا كان للعشيرة كلها كان راسخا لدرجة جعلته يفوق الاعتقاد بأن كل ذبح يعتبر قربانا. وهذه الحقيقة كافية لمحو أى شك فى الفرضية التى ترى أن كل ذبح كان فى الأصل قربانا عشائريا، وفى الوقت نفسه فإنها تضيف على ذبح الذبيحة بعدا جديدا بتصنيفه ضمن الأفعال التى كانت محرمة على الفرد فى المجتمع البدائى ولا تجد ما يبررها إلا إذا تحملت العشيرة كلها مسئولية. وليس هناك على حد علمى إلا نوعية واحدة من الأفعال معترف بها عند الشعوب القديمة وينطبق عليها هذا الوصف، ألا وهى الأفعال التى تتضمن انتهاكا لحرمة دم القبيلة. والحقيقة أن الروح التى يحرم على أى بدوى فرد إزهاقها ولا يمكن التقرب بها إلا برضا العشيرة ومشاركتها الجماعية تقف على قدم المساواة مع روح الأخ فى القبيلة. فليس لأى منهما أن تزهد عن طريق العنف الفردى، بل برضا العشيرة وإله العشيرة. والتماثل بين الحالتين يتضح تفصيليا فيما يمكن اعتباره تشابها بين طقس القربان وطقس إعدام أحد أفراد القبيلة. ففى كلتا الحالتين لابد من رضا أكبر عدد من أعضاء العشيرة بل من مشاركتهم فى الفعل أيضا حتى يمكن توزيع أية مسئولية قد تترتب عليه على العشيرة كلها بالتساوى. وهذا هو المغزى فى الأسلوب العبرانى القديم للإعدام حيث كانت الجماعة كلها تشترك فى رجم المذنب.

إن فكرة حماية حياة حيوان مفترس بنفس الوازع الدينى الذى يحمى حياة أحد أفراد العشيرة هى فكرة لمجد صعوبة فى فهمها أو نراها أنسب لعصر متأخر نمت فيه الأحاسيس منها للحياة الخشنة للمعصور البدائية. إلا أن هذه الصعوبة

تنشأ أساساً من تبيننا لوجهة نظر زائفة. فلأنك أن الإنسان في تلك المصوّر الأولى لم يكن لديه تصور لقدسية روح الحيوان بهذه الصورة، بل لم يكن لديه أى تصور لقدسية روح الإنسان بهذه الصورة. فكانت حياة أحد أفراد عشيرته مقدسة بالنسبة له لا لأنه إنسان بل لأنه من ذويه؛ وبنفس المنطق كانت حياة الحيوان الطوطمى مقدسة بالنسبة للإنسان البدائي ليس لأنه كائن حي، بل لأن كلاهما نشأ من أصل واحد، فهما أبناء عمومة.

من الواضح أن نظرة عرب عصر نيلوس للذبح الجمل كانت من هذا النوع؛ إذ لم يكونوا يمانعون في قتل الفرائس وأكل لحمها. أما الجمل فما كانوا ليقتلوه إلا في ظل نفس الظروف التي تجيز لكثير من البدائيين قتل طوطمهم، أى تحت ضغط الجوع أو فى طقوس دينية استثنائية. ٢٧ من ثم فالتطابق بين العادة العربية والطوطمية تام باستثناء نقطة واحدة. فليس ثم دليل مباشر على أن المبدأ الذي يحرم الذبح الفردى للجمل يرجع فى أصله إلى مشاعر القربى. ولكن كما رأينا هناك دليل غير مباشر على أن رضا العشيرة ومشاركتها التي كانت شرطاً لمشروعية ذبح الجمل كانت أيضاً شرطاً لخلية قتل أحد الأقرباء. ولانتوقع العنور على دليل مباشر، فمن غير المرجح أن يكون عرب عصر نيلوس كانت لديهم تصورات واضحة عن المغزى الأصلي للنواميس الموروثة عن مجتمع أشد بدائية.

والفرضية المتى ترى أن احترام العرب لحياة الجمل نشأت عن نفس مبدأ القرابة بين الإنسان وبعض أنواع الحيوان، وهو العنصر الأول فى الطوطمية، لاتساوى شيئاً إذا ارتكزت على رأى منعزل عن أحد أفرع الجنس العربى.

ولكن يلاحظ أن نفس القيود المفروضة على الذبح الفردى للحيوان كانت على الأرجح مفروضة فى العصور القديمة عند الساميين كافة. وقد عثرنا على سبب يبرر الاعتقاد بأنه لم يكن عند الساميين الأوائل عامة أى ذبح مشروع إلا للقرابين، كما عثرنا على ما يبرر الاعتقاد، بعيدا عما ساقه نيلوس من شواهد، بأن كل القرابين السامية كانت فعلا جماعيا. وإن صحت هاتان الفرضيتان تكون المحصلة أن كل الساميين كانوا يوما يحافظون على حياة الحيوانات المخصصة للقرابين وكانوا يحرمون ذبحها إلا باتفاق العشيرة، أى فى ظل ظروف مماثلة لتلك التى تبرر قتل أحد الأقارب. وإن اتضح أن تحريم الذبح الفردى لحيوان مخصص لقرابين لم يكن مجرد خاصية فريدة لعرب عصر نيلوس، بل كان سائدا فى حقبة مبكرة عند كل الساميين، لاكتسب الرباط الذى يربط التحريم بشعور بالقرابة بين الأتباع والذبيحة قدرا كبيرا من المصادقية. وحيث أن ينبنى البحث عن أصل التحريم فى إحدى العادات الفكرية السائدة والشديدة البدائية، ويجب أن نشير إلى أن الشعوب البدائية لم تكن لديها قواعد سلوكية عدا تلك التى تقوم على مبدأ القرابة.^{٢٨} وهذه هى القاعدة العامة التى سادت فى كل ماتوفر من شواهد عن المجتمعات البدائية، ومامن شك فى أنها سادت بين الساميين الأوائل. والحقيقة أن هذه القاعدة ظلت سائدة دون تغيير يذكر بين العرب حتى ظهور الإسلام. فلا قدسية لروح ولا لعقيدة إلا إذا كانت داخل دائرة صلة الدم والقربى.

وهكذا فإن الفرضية الأولى التى ترى وجود صلة بين هذا التحريم وفكرة القربى بين بعض الحيوانات والبشر تكتسب قوة كبيرة ويصعب تجاهلها إلا إذا

كان لدى من يرفضونها الدلائل على أن فكرة القرابة بين البشر والحيوانات بنفس الصورة التي وجدت عليها عند أشد الشعوب بدائية كانت غريبة تماماً على الفكر السامى أو على الأقل لم يكن لها مكانة هامة فى الفكر الدينى القديم لهذا الجنس. إلا أننا لانتلقى عبء التدليل على المعارضين.

وكانت قد سنحت لى الفرصة فى سياق آخر لأن أبين بوفرة من الشواهد أن الساميين الأوائل كثيرهم من البدائيين من سائر الأجناس لم يكن لديهم خط فاصل واضح للتمييز بين طبيعة الآلهة وطبيعة البشر وطبيعة الحيوان ولم يجدوا صعوبة فى الإقرار بصلة القربى بين (أ) الآلهة والبشر (ب) الآلهة والحيوانات المقدسة (ج) عائلات البشر وعائلات الحيوان. ٢٩. وفيما يتصل بالنقطة الثالثة فإن الدليل المباشر مفتت ومتفرق؛ ويكفى أن ندلل على أن صلة القربى بين أجناس البشر وأجناس الحيوان لم تكن غريبة على الساميين، ولكن لا يكفى أن نثبت أن مثل هذه العقيدة كانت سائدة مما يبرر لنا أن نعتبرها من المبادئ الجوهرية التى قامت عليها الطقوس الدينية السامية. ولكن ينبغى أن نتذكر أن النقاط الثلاث متصلة ببعضها البعض لدرجة أن ثبوت أى نقطتين منها يعنى ثبوت الثالثة بالضرورة. وفيما يتعلق بالنقطة (أ)، لأجدال أن القرابة بين الآلهة وأتباعهم من المبادئ الأساسية فى الديانة السامية؛ فنجدها سائدة وفى أنماط متعددة وتطبيقات كثيرة لدرجة أننا لانستطيع أن ننظر إليها إلا كواحدة من أشد مبادئ الديانة القديمة انتشاراً وعالمية. وفيما يتعلق بالنقطة (ب)، كان الإيمان بالحيوانات المقدسة التى تعامل بما يليق بالكائنات الإلهية من قدسية عنصراً أساسياً فى أكثر المعتقدات السامية انتشاراً وأهمية. فكانت كل الآلهة الكبرى للساميين الشماليين لها حيواناتها المقدسة وظلت تُعبد فى هيئة حيوانات أو

بالارتباط برموز حيوانية حتى عصر متأخر؛ ولأشك في أن هذا الارتباط كان يعنى ضمنا وحدة نوع حقيقية بين الحيوانات والآلهة بمقتضى أن للكائنات المقدسة كالحمام والأسماك قدسية إلهية من ناحية؛ ومن ناحية أخرى، بمقتضى الأساطير المتعلقة بالآلهة كملك التي تجعل الإلهة الحمامة تولد من بيضة، وأساطير التحول كأسطورة بامبيس التي تقول إن الإلهة السمكة وابنها كانا قد تحولوا إلى سمكتين. ٣٠

وإذا كانت صلة القربى بين الآلهة وأتباعهم من ناحية وبين الآلهة وبعض فصائل الحيوان من ناحية أخرى مبدأ راسخا في ديانة الساميين ويتضح في كل مقدسات جنسهم فلا بد لنا أن نستنتج أن صلة القربى بين عائلات البشر وفصائل الحيوان كانت فكرة راسخة بنفس القدر ونتوقع أن نكتشف أن الحيوانات المقدسة حيثما وجدت سيعاملها البشر كما يعاملون ذوى قرباهم. إن أية ديانة تقوم على صلة القربى حيث يكون الإله وأتباعه من أصل واحد يعد مبدأ القدسية والقربى فيها صنوان. فقدسية حياة أحد الأقرباء وقدسية الإله ليسا شيئين، بل شئ واحد؛ فالشئ الوحيد المقدس هو فى نهاية الأمر حياة القبيلة المشتركة أو الدم الواحد الذى هو الحياة. وكل كائن يشارك فى هذه الحياة مقدس ويمكن وصف قدسيته بأنها مشاركة فى الحياة والطبيعة الإلهية أو مشاركة فى دم العشيرة.

من ثم فإن الافتراض القائل بأن حيوانات القرابين كانت فى الأصل تعامل معاملة الأقارب يوازى الافتراض القائل بأن القرابين كانت تنتقى من بين حيوانات من نوع مقدس تحظى حياته فى الأحوال العادية بحماية القواعد

والأحكام الدينية؛ ويمكن سوق كم هائل من الشواهد الدالة على هذا الأمر لا بالنسبة للقرابين السامية وحدها، بل للقرابين القديمة عامة.

وفي أواخر عصور الوثنية حين كان أكل لحم الحيوان شائعا وحين انزوت القاعدة التي ترى أن كل ذبح شرعى يعد قربانا، انقسمت القرابين الى نوعين؛ قرابين عادية حيث كانت الذبائح من الأغنام والثيران وغيرها من الحيوانات التي كان لحمها يؤكل فى العادة، وقرابين غير عادية حيث كانت الذبائح حيوانات كان لحمها يعد محرما. وينبئنا الامبراطور جوليان^{٣١} أن مثل هذه القرابين غير العادية كان يحتفل بها مرة أو مرتين كل عام فى مدن الامبراطورية الرومانية فى احتفالات صوفية، ويضرب على ذلك مثلا قربان الكلب للإلهة هيكات. وفى هذه الحالة كانت الذبيحة هى الحيوان المقدس للإلهة؛ وكانت هيكات فى الأساطير تصور وبرفتها الكلاب الأليفة، وكانت فى عبادتها تحب أن تخاطب باسم الكلب^{٣٢}. وهكذا فإن الذبيحة هاهنا ليست ذبيحة مقدسة وحسب، بل حيوانا تربطه صلة قرى بالإله صاحب القربان. ونفس هذا المبدأ يبدو كامنا فى جذور كل القرابين الاستثنائية للحيوانات النجسة، أى الحيوانات التي لم تكن تؤكل فى الأحوال العادية، إذ سبق أن رأينا أن فكرتى النجاسة والقدسية كان بينهما تداخل فى المفهوم البدائى عن المحرمات. وإنى لأترك لعلماء الكلاسيكيات مهمة تتبع هذا التداخل فى قرابين الإغريق والرومان؛ أما بالنسبة للساميين فعزى بنا أن نثبت هذا الأمر بالتعمق فى تفاصيله من خلال ما نعرفه من قرابين الحيوانات النجسة.

١. الخنزير: كان أهل حران الوثنيون حسب رواية النديم يتقربون بالخنزير

ويأكلون لحمه مرة كل عام. ٣٣ وكان هذا من الاحتفالات القديمة، إذ نجده بقبرص ضمن طقوس عبادة أفروديت وأدونيس الساميين. وكان الخنزير محرما فى العبادة العادية لأفروديت، أما فى قبرص فكانت الخنازير البرية تذبح قربانا مرة فى الثانى من إبريل من كل عام. ٣٤ ووردت إشارة الى نفس هذا القربان بسفر أشعيا بوصفه عملا مكروها ٣٥ يرتبط بالتقرب بحيوانين لمجسدين آخرين وهما الكلب والفار. ويشير لوسيان الى أن الخنزير كان مقدسا عند السوريين، ٣٦ وتؤكد قدسيته بالنسبة لأفروديت وعشتار لدى أنتيغانيس (ap. Athens. ii. 49). ٣٧

٢. الكلب: وردت إشارة الى هذا القربان كما رأينا بسفر أشعيا، ويبدو أن هناك إشارة اليه أيضا بوصفه طقسا قرطاجيا لدى جوستين (Justin, xviii. 1.) حيث ورد أن داريوش أرسل رسالة الى أهل قرطاجة يمنعهم فيها من التقرب بذبائح آدمية ومن أكل لحم الكلاب، والسياق هاهنا يشير ضمنا الى اعتباره طعاما دينيا. وفى هذه الحالة فإن الروايات لاتربط بين الطقس وإله بعينه يذبح الكلب قربانا له، ٣٨ إلا أننا نعرف من النديم أن الكلب كان مقدسا عند أهل حران. فكانوا يقدمون له القرابين، وكانت الكلاب فى بعض الطقوس السرية يتم إعلانها إخوة للمتقرب اليه. ٣٩ وقد نعثر على إشارة الى هوية الإله الذى يقدم له الكلب قربانا لدى يعقوب السروجى الذى يذكر «الإله ذا الكلاب» بوصفه أحد آلهة كاراي. ٤٠ وقد نجد وجه شبه بين هذا الإله والصيد هرقل الأشورى الذى ورد ذكره لدى تاسيتوس. ٤١ كما يظهر هرقل صور أو ملكارث وبصحبه كلب فى أسطورة اختراع الصبغة الأرجوانية كما وردت

عند بولكس (١، ٤٦) وملالاس (ص ٣٢). ٤٢ وفي التراث الإسلامي تضاف على الكلاب السوداء سمات الجان، وهو ما قد يشير ضمنا إلى أنها كان لها بعض القدسية في الوثنية. ٤٣

٣. السمك: كان السمك أو بعض أنواعه على الأقل يعتبر مقدسا لدى أتارجاتيس ومحرمًا أكله عند كل السورين حيث كانوا يعبدونه، وكانوا كأهل الطوطم يعتقدون أن من أكل لحمه المقدس أصابته القرحة. ٤٤ إلا أن مناسياس (ap. Athens. viii. 37) ينبئنا أن السمك كان يطبخ يوميا ويُقدم على على مائدة الإلهة ويأكله الكهنة فيما بعد؛ وتصور الخراطيش الآشورية السمك وقد وضع على المذبح أو وهو يقدم أمامه بينما لمجد في مثال آخر شخصا يقف في وضع تعبد وهو يرتدي أو بالأحرى يتخفى في هيئة سمكة ضخمة. ٤٥ ومعنى هذا التخفى معروف من عدة طقوس بدائية؛ فهو يعني أن العابد يقدم نفسه بوصفه سمكة، أي كأحد أقارب قريانه كأحد أقارب الإله صاحب القربان.

٤. الجرذ: يعد الجرذ من القرايين المكروهة في سفر أشعيا (١٧/٦٦) جنبا إلى جنب مع الخنزير و "الرجس" (شَقَتَص). وينطبق هذه اللفظ الأخير في التشريع اللاوي ٤٦ على الهوام الزاحفة عامة (شَرَتَص = «حَنَش» في العربية)، وهو مصطلح يشمل الجرذان وغيرها من ذوات الأربع التي تسمى هوام أيضا. وكل هذه الكائنات كانت تعد على درجة عالية من النجاسة وكانت تنجس كل ما تلمسه. ويصعب تفسير مثل هذا المحرمات الصارمة إلا بافتراض أنها كانت لها سمات خارقة للطبيعة وشيطانية كالحنش العربي. ٤٧ والحقيقة أننا لمجدها بسفر حزقيال (٨/ ١٠) بوصفها موضوعا للشعوذة. ولا أدري من أين استقى

ابن ميمون قوله بأن أهل حران كانوا يتقربون بجرذان الحقول،^{٤٨} إلا أن الدليل التوراتى كاف لما نهدف اليه.

٥. الخيل: كانت الخيل مقدسة بالنسبة لإله الشمس إذ يتحدث سفر الملوك الثانى (١١/٢٣) عن الخيل التى كان ملوك يهوذا يكرسونها لهذا الإله-وهى خرافة قضى عليها يوشيا. وفى رودس حيث كان الدين ذا طابع سامى كان يتم إغراق أربعة جياد فى البحر قربانا فى العيد السنوى للشمس.^{٤٩} وكان الحصان المجنح (بيجاسوس) رمزا مقدسا لأهل قرطاجة.

٦. الحمام: لم يكن الساميون يلمسون الحمام ولا يأكلون لحمه، فى حين كان الرومان يذبحونه قربانا لفينوس؛^{٥٠} ولما كانت عبادة فينوس الرومانية فى العصور المتأخرة تقوم فى معظمها على قدس إيركس الفينيقى حيث كانت للحمام قدسية خاصة باعتباره رفيق عشتار،^{٥١} فرمما كان هذا من الطقوس السامية ولو أنى لم أعثر على دليل قاطع على ذلك. والأرجح أنه كان قربانا شديدا الندرة؛ لأن الحمام عند الساميين كانت له قدسية خاصة ويشير النديم صراحة الى أنه لم يكن يذبح قربانا عند أهل حران.^{٥٢} لكنه كان عند العبرانيين من القربان التى سنرى من حين لآخر ما يبرر اعتبارها شديدة الشبه بالطقوس الصوفية؛ وفى «كتاب الأحداث» (٦، ٤٥٩) وما بعدها نجد أن ساحرات روما كن تستدعين عرافا أرمينيا أو سريانياا للتقرب بحمامة أو دجاجة أو كلب أو بطفل أحيانا. وفى هذا السياق هناك قربان استثنائى أو صوفى يشار اليه ضمنا.^{٥٣}

والدليل على تلك الأمثلة غير خاف. فحين يتم التقرب بحيوان نجس فهو

حيوان مقدس أيضا. وإن تحدد اسم الإله الموجه إليه فالإله هو الذى يحمى قدسية الذبيحة، وفى بعض الحالات يدعى الأتباع قربانهم للذبيحة والإله سواء بالقول أو بالتخفى الرمزى. كما أن القربان قاصر بوجه عام على بعض المناسبات الدينية السنوية فى العادة، لذا فهى تتخذ طابع احتفال شعبي. وفى كثير من الحالات يشارك الأتباع فى اللحم المقدس فى حين أن مجرد لمسه يعد مكروها فى حالات أخرى. وكل هذه أشياء لمجدها عند الشعوب الطوطمية. والحيوان المقدس هنا أيضا لحمه حرام، فهو من أقارب من يقرون بقدسيته، وإن كان هناك إله فهو من أقارب الإله. وأخيرا فإن الطوطم يقدم قربانا فى بعض الحالات فى احتفال سنوى بطقوس خاصة ومقدسة. وفى مثل هذه الحالات قد يتم دفن اللحم أو إلقاؤه فى أحد الأنهار كما كان يتم إلقاء خيول الشمس فى البحر^{٥٤} لكنه يؤكل فى حالات أخرى باعتباره قربانا صوفيا مقدسا.^{٥٥} ولا يمكن لهذه النقاط المتصلة بأشد الخرافات بدائية أن تكون من قبيل المصادفة؛ فهى تبين أن القرايين الصوفية كما يسميها جوليان، أى القرايين الحيوانية التى لا تؤكل فى الأحوال العادية، لم تكن من مبتكرات العصور اللاحقة، بل احتفظت بكامل سمات الطقس القربانى الشديد القدم.

وقد تبدو القرايين الماشية العادية كتلك التى تذبح لتناول لحمها وكأنها تقوم على أساس مختلف؛ إلا أن أسلوب التفكير المستقل القائم على أن القربان برمته كان فى الأصل عملا عشائريا أدى بنا إلى الخدس بأنها كانت فى الأصل أيضا تقديمات نادرة ومقدسة بذبائح كانت أرواحها تعد فى الأحوال العادية مقدسة لأنها كانت كالحوانات النجسة المقدسة من أقارب الأتباع وإلههم.^{٥٦}

والحقيقة أن هذا النوع من الإجلال والتقديس كان يوجه للماشية عند كثير من الشعوب الرعوية فى شتى أرجاء الأرض. فهى من ناحية تعتبر من أصدقاء البشر وأقربائهم، ومن ناحية أخرى كائنات مقدسة ذات طبيعة تشبه طبيعة الآلهة؛ ولم يكن ذبحها حلالا إلا فى ظل ظروف استثنائية، وفى هذه الحالة لم تكن تذبح لإعداد وجبة خاصة، بل كان بالضرورة يمثل وليمة عامة إن لم يكن قربانا عاما. وأوضح مثال لنجده بأفريقيا. فبطلنا أغاثاركيديس^{٥٧} فى وصفه للبدو سكان الكهوف بشرق أفريقيا وهم رعاة فى مرحلة تعدد الأزواج من مراحل تطور المجتمع أنهم كانوا يستمدون قوتهم من قطعان ماشيتهم. وحين كان الرعى ينتعش بعد موسم المطر كانوا يقتاتون على اللبن مخلوطا بالدم (وكان على ما يبدو يستمد من الحيوانات الحية كما هو الحال بالجزيرة العربية)، وفى موسم الجفاف كانوا يلجأون الى لحم الحيوانات المسنة أو الضعيفة. لكن الجزارين كانوا يعتبرون أحماسا. كما «لم يكونوا ينادون أى بشر باسم أحد الوالدين، بل كانوا ينادون به الشيران والأبقار والكباش والنعاج التى يستمدون منها غذاءهم»^{٥٨}. ولدينا هاهنا كل السمات التى تحتاجها رؤيتنا: فالحيوانات مقدسة ومن الأقارب لأنها مصدر حياة البشر وأقواتهم ولاتذبح إلا للضرورة، والجزارون أحماس، وهو ما يستنتج منه أن الذبح كان أمرا مكروها.

وهناك نظم مماثلة لنجدها عند كل الشعوب الرعوية الأفريقية، وقد استمرت بقدر من التعديل أو التخفيف حتى عصرنا هذا.^{٥٩} والطعام العادى عند هذه الأجناس هو اللبن أو الطرائد؛^{٦٠} أما الماشية فنادرا ماتقتل بغرض الطعام إلا فى مناسبات خاصة كإعلان الحرب أو ختان صبي أو زواج^{٦١} أو بغرض الحصول

على الجلد لاستخدامه كتياب أو إذا أقعد الحيوان أو هرم. ٦٢

والوليمة في هذه الحالات عامة كما هو الحال عند عرب عصر نيلوس، ٦٣

ولكل الأقارب بل كل الجيران حق المشاركة فيها. كما أن القطيع وأفراده موضع تقدير ٦٤ وتحميهم الأعراف والمحرمات. وحظيرة الماشية عند الكفيريين مقدسة؛ ولاتدخلها النساء، ٦٥ وكان تدنيسها يعد جرماً فادحاً. ٦٦ وفي النهاية فإن فكرة اعتبار الماشية آباء للبشر وهو مانجده عند أجاثاركيديس بقيت في أساطير الزولو حيث يعتقد أن البشر وخاصة كبار الزعماء «كانوا من قذف بقرة». ٦٧

وقد تكون هذه الأسئلة كافية للدلالة على الموقف من الماشية كما وصفها أجاثاركيديس لدى الشعوب الرعوية بأفريقيا. ولكن ينبغي أن أنهى إلى تقديس حياة الماشية وهو مانجده سواء في أفريقيا أو عند الساميين. فيطلعنا هيرودوت ٦٨ أن الليبيين مع أنهم كانوا يأكلون لحم الثيران لم يكونوا يلمسون لحم البقر. وفي دائرة الأفكار التي كانت منتشرة في أرجاء أفريقيا ينبغي الربط من ناحية بين هذه التفرقة وغلبة القرابة عن طريق النساء وهو ما جعل البقرة أكثر قدسية من الثور، ورعاية البقرة للإنسان بلبنها من ناحية أخرى. وكانت هذه القاعدة قد سادت في مصر حيث كانت البقرة مقدسة بالنسبة حاتور إيزيس، وكذلك عند الفينيقيين الذين كانوا يأكلون لحم الثيران ويتقربون به لكن حرمة لحم البقر عندهم كانت كحرمة لحم البشر. ٦٩

ولهذا الدليل أهمية فائقة بالنسبة لبحثنا لأن هناك اتجاهات متنامية بين الباحثين للإقرار بوجود صلة عرقية وثيقة بين الجنس السامي والأفريقي. إلا أن الأفكار التي حاولت أن أناقشها لم تكن حكراً على جنس بعينه. وإنني لأدع

للمتخصصين في دراسة المواريث الشديدة الغموض البت في مسألة قدسية الماشية وخاصة البقرة عند الفرس ومدى ماتمدنا به من تفاصيل شبيهة بتلك التي عرضت لنا؛ وينبغي الإقرار على الأقل بأن هذا الأمر لم يكن من اختراع الزردشتية، بل كان عاملاً مشتركاً بين الفرس وأبناء عمومتهم الهنود، وبالتالي يجب البحث عن أصل تقديس البقرة في الحياة البدوية البدائية للجنس الهندو أوروبي. ولكن للتدليل على أن المفاهيم التي وجدناها في أفريقيا كانت موجودة عند الشعوب الرعوية من أجناس مختلفة تمام الاختلاف استشهد بحالة شعب التودا بجنوب الهند. فالحيوان مصدر اللبن والقوت هاهنا هو الجاموس. «فهو يعامل بحنو شديد بل بقدر من التقديس»^{٧٠} وهناك بعض البقرات من نسل بقرات مقدسة قديمة تعلق في رقابها أجراس عتيقة وتعتبر إلهات. ^{٧١} كما أن «هناك مايدل على صدق التودا في تأكيدهم على أنهم لم يأكلوا لحم أنثى الجاموس على الإطلاق»، أما الذكور فلا يأكلون لحماً إلا مرة واحدة كل عام حيث يجتمع كل البالغين من ذكور القرية في احتفال للذبح عجل صغير بطقوس خاصة وإنضاج لحمه على نار مقدسة. ومن ناحية أخرى كانوا يحبون أكل لحم الطرائد. ^{٧٢} وفي الجنائز كان يتم ذبح ذكر أو اثنين من الجاموس: ^{٧٣} «وعندما يسقط الحيوان فإن الرجال والنساء والأطفال يتكالبون على رأسه ويأخذون في تقبيله ومعانقته، ثم يجلسون جماعات ويأخذون في البكاء والنحيب». وهذه الذبائح لا تؤكل، بل تترك على الأرض.

وقد تكون هذه الشواهد كافية للدلالة على انتشار أحد سبل تقدير الحيوانات المقدسة عند الشعوب الرعوية البدائية والتي تنطبق مع الحقائق

السامية والاستدلالات التي استقيتها منها؛ ونبدأ الآن في تقصى مدى انتشار مثل هذه الأفكار بين الأجناس اللاحقة القديمة. وأود أن ألفت النظر بداية إلى وجود رأى يرى أن عادة ذبح الحيوانات وأكل اللحم عند كل هذه الشعوب يعد هجراً للشرائع الديانات البدائية. ولم يسفر هذا الرأى عن شئ إلا فى بعض الأوساط الكهنوتية أو الفلسفية؛ إذ كان البشر يأكلون اللحم دون قيد كلما تمكنوا من الحصول عليه، أما أساطير العصور الذهبية للجنس البشرى فتحكى أن اللحم لم يكن معروفاً فى الحقب الأولى حين كان الإنسان يعيش فى سلام مع الآلهة ومع الطبيعة وقبل أن يبدأ الصراع المرير على القوت، وأن محاصيل الأرض السخية الوفيرة كانت تفى بكل احتياجات البشر. وهذا ليس صحيحاً بالطبع، فمن المؤكد أن أسلافنا الأولين كانوا من أكلة اللحم، ومن المعروف أن الشعوب البدائية لم تكن تتجنب أكل لحم الحيوان بصفة عامة ولو أن بعض أنواع اللحم كانت محرمة لأسباب دينية. ولكن من ناحية أخرى فإن فكرة العصر الذهبى لا يمكن أن تكون مجرد تأملات تجريدية بلا أساس فى التراث. فالأسطورة التى تجسدها هى جزء من التراث الشعبى الإغريقى،^{٧٤} والتطبيق العملى للفكرة فى شكل مبدأ يقضى بالامتناع عن اللحم بناء على أسس فلسفية أو دينية لم ينشأ بين فلاسفة مجددين، بل فى دوائر الكهنة فى مصر مثلاً أو الهند التى تقوم كل تقاليدنا على التراث، أو فى مذاهب فلسفية كمذهب فيثاغورث الذى تتميز أفكاره بالتقدير الفائق للأعراف والخرافات القديمة. وفى حالة الكهنة المصريين فإن الحقائق التى يقدمها بورفيرى (Porphyry، *De Abstinencia*, iv, 6 sqq.) عن سلطة الكاهن^{٧٥} تساعد على إدراك الصلة

بين التحريم المفروض على الكهنة والمعتقدات والممارسات البدائية لجموع الشعب.

كان لكل مصرى منذ قديم الأزل نوع خاص من اللحم المحرم ونوع معين من الحيوانات المقدسة حسب الولاية التى يعيش فيها وهو ساليزال ساريا بين البدائين الطوطميين. ولما كان الكهنة يمثلين لديانة قومية تجمع عبادات مختلف الولايات فى نسق واحد فقد وسعوا نطاق هذا المبدأ؛ إلا أن بعضاً منهم أمسك عن أكل اللحم كلية، فى حين أن بعضاً آخر منهم انضموا لبعض المذاهب التى تحرم أكل بعض أنواع اللحم ولو أنهم كانوا مضطرين لاتباع نظام غذائى نباتى فى بعض المواسم الدينية حيث تفرض عليهم بعض المهام المقدسة. ومع ذلك فمن الواضح أن مجموع المحظورات المحلية ما كان ليؤدى إلى عقيدة عامة تملئ من شأن النزعة النباتية مالم تكن قائمة الحيوانات التى كانت مقدسة فى بقعة أو أخرى من البلاد تشمل الحيوانات الداجنة التى كانت تمثل المصدر الرئيس للطعام الحيوانى فى بلد ذى حضارة رفيعة كمصر. وكان الحال كذلك فى مصر، والحقيقة أن أكبر الآلهة وأوسعها انتشاراً كانت تلك التى ترتبط بالحيوانات الداجنة. وفى هذا المجال فإن الحضارة المصرية كانت تلتزم بنفس الأعراف والمعتقدات البدائية التى سادت لدى الشعوب الرعوية فى أفريقيا عامة؛ فعجل أبيس الذى كان المفترض أنه منسوخ فى عجل حقيقى بمنف، والإلهة البقرة إيزيس حنحور وكانت تتمثل فى هيئة بقرة أو تضع على رأسها قرنى بقرة يوجد ارتباطاً مباشراً بين العقائد السائدة فى مصر والقدسية التى كانت تضافى على البقر عند الأجناس الأكثر بدائية بشرق أفريقيا ممن كان الثور عندهم أهم

الماشية؛ لذا فلاغرو إذا عرفنا أن أكل لحم البقر كان بالنسبة للمصريين لا يقل بشاعة عن أكل لحم البشر حتى في العصور اللاحقة. ولم يكن البقر يذبح للقرابين على الإطلاق؛ ومع أن الثيران كانت تقدم على المذبح ويؤكل جزء من لحمها في الوليمة القربانية إلا أن القرابين لم يكن مسموحا به إلا باعتباره مقدمة اضطرارية؛ فكان يسبقه صوم مقدس ويصحبه بكاء عام كالبكاء على موت أحد الأقرباء. ٧٦ وفي القرابين السنوى المقدم للإله الكبش آمون بطيخة كان الاتباع ييكون على الذبيحة، وهم بذلك يعلنون قرابتها لهم؛ ومن ناحية أخرى فإن قرابتها أو ارتباطها بالإله كان يتم التعبير عنه بطريقة مزدوجة، فقد كانت صورة آمون مستترة وراء جلد الذبيحة، في حين أن الجسد مدفون في تابوت مقدس. ٧٧

وفي مصر كان يعتقد أن أعلى مراتب القدسية لا يمكن التوصل إليها إلا بالإمساك عن أكل لحم الحيوان، وهي عقيدة نشأت عن التوحيد السياسى لعدد من المذاهب المحلية في ديانة قومية واحدة بكهانة قومية موحدة تمثل فكر الامبراطور. ولم يحدث شئ كهذا في اليونان أو في معظم المناطق السامية، ٧٨ وبالتالي فإننا لا نجد بها عقيدة متطورة عن الزهد الكهنوتى فى مسألة الطعام. ٧٩ من ثم فمن المرجح أن فكرة وجود «عصر ذهبي» أو القول بأن إنسان ذلك العصر كان نباتيا فى غذائه كانت من أصل شعبى لا كهنوتى عند اليونان والساميين على السواء. من ثم فإن فكرة أن العصور القديمة كانت أفضل من الحديثة وأن الأرض كانت أكثر إنتاجية والناس أكثر تقى وحيانهم أقل عناء والمرضى أقل انتشارا ليست فى حاجة الى مزيد من التفسير؛ فهي نتيجة طبيعية

للقوانين النفسية التى تنطبق على ذاكرة الأفراد وذاكرة الشعوب على السواء. إلا أن السمة المميزة للنزعة النباتية البدائية باعتبارها إحدى خصائص الأيام الخوالى لاتندرج تحت هذا التفسير العام وماكانت لتنشأ إلا فى حقبة كان الشعور بالوسواس الدينى إزاء قتل الحيوان وأكل لحمه. ولم يكن هذا الوسواس يشمل كل أنواع اللحم كلحم الطرائد مثلا، بل من المرجح أنها كانت تشمل نفس الأنواع التى كان تناولها شائعا فى المرحلة الزراعية من تطور المجتمع وهى المرحلة التى يعود اليها أصل أسطورة «العصر الذهبى». من ثم فاللحم فى هذه الأسطورة معناه لحم الماشية، وتعبير الأسطورة عن شعور باحترام حياة هذه الحيوانات، وعن فكرة فحواها أن ذبحها لأكل لحمها كان بدعة تتنافى مع التقوى.

وحين نتأمل تفاصيل العادات التى يستشهد بها الكتاب اللاحقون للتأكيد على قدم النزعة النباتية نراهم يركزون على تلك النقطة. والقول بأن الإنسان القديم كان يحترم حياة الحيوانات كلها لايزيد عن مجرد استقراء، إلا أن العادات الشعبية والطقوس القديمة على السواء كانت تشهد بأن حياة الخنزير والنعجة^{٨٠} وحياة الثور^{٨١} بصفة خاصة كانت تعد مقدسة ولاينبغى قتلها إلا لأغراض دينية، وحتى فى هذه الأغراض كان لابد من اتخاذ احتياطات خاصة لتبرئة الأتباع من خطيئة القتل.

ولكى نوضح هذه النقطة يجدر بنا أن نناقش أهم هذه الحالات بالتفصيل، ألا وهى حالة الثور. فكان قتل الثور من الكبائر سواء فى أنريشيا أو فى بيلوبونيسوس، وهو مايتطرق اليه مارو.^{٨٢} أما فى أثينا فيبدو أن هذه المقولة

مستقاة من الأسطورة التي كانت تروى فيما يتعلق بالقربان السنوى لديبولا حيث كانت الأضحية ثورا وتلى موته استقصاء مقدس عن المستول عن هذه الفعلة.^{٨٣} وفي هذه المحاكمة يتم استدعاء كل من له صلة بالذبح: فتلقى الفتيات اللاتي أحضرن الماء لشحذ السكين التبعة على من شحذ السكين، فيلقيها من شحذ السكين بدوره على من ناوله إياها، فيلقيها هذا على من طرح الذبيحة أرضا، ويلقى الأخير اللوم على من قطع رقبة الثور، وفي النهاية تستقر المسؤولية على السكين حيث تدان بالقتل ويصدر الحكم بإلقائها في البحر. وكانت هذه المحاكمة طبقا للأسطورة مجرد محاكاة مأساوية للقربان والهدف منها هو التكفير عن خطيئة قتل سوباتروس لثور شوهد وهو يأكل التقدّمات النباتية على مائدة الآلهة. وقد أعقبت هذه الخطيئة الكبرى مجاعة، لولا أن أعلن الكاهن أن الخطيئة يمكن التكفير عنها إذا عوقب مرتكبها وإذا أعيدت الذبيحة من جديد فيما يتصل بنفس القربان الذي ذبحت من أجله، وأن الأمور ستسير معهم على مايرام إذا كانوا قد تذوقوا لحمها ولم يمتنعوا عنه. أما سوباتروس الذي كان قد فر الى كريت فقد تعهد بالعودة وإيجاد وسيلة لتنفيذ هذه الأحكام شريطة أن تشارك المدينة كلها في تحمل مسؤولية القتل التي أثقلت على ضميره؛ وهكذا فقد رسخت هذه الشعيرة وظلت مرعية حتى عصر متأخر.^{٨٤} والأسطورة بصورتها هذه ليست لها قيمة بالطبع؛ فهي مستقاة من الطقس وليس العكس؛ إلا أن الطقس نفسه يبين أن الذبح كان يعد قتلا وأن هناك شعورا بضرورة اللجوء الى إلقاء الذنب على السكين بل الى توزيع المسؤولية على أوسع نطاق ممكن عن طريق الاستعانة بعدد من كهنة القرابين تم اختيارهم

هذه ليست لها قيمة بالطبع؛ فهي مستقاة من الطقس وليس العكس؛ إلا أن الطقس نفسه يبين أن الذبح كان يعد قتلًا وأن هناك شعورا بضرورة اللجوء الى إلقاء الذنب على السكين بل الى توزيع المسؤولية على أوسع نطاق ممكن عن طريق الاستعانة بعدد من كهنة القربان ثم اختيارهم كما يلاحظ من عشائر مختلفة-ومن خلال جعل تذوق اللحم فريضة عامة. وهكذا فإن لدينا هاهنا حالة متميزة للمبدأ القاتل بأن القربان لا يغتفر إلا بمشاركة الجماعة كلها.^{٨٥} وهذا الطقس ليس الوحيد من نوعه. ففي تينيدوس كان الكاهن الذى يقدم عجلا لديونيسس يتعرض للرجم وكان عليه أن يفر بحياته؛^{٨٦} وفي القربان السنوى فى كورنث حيث كان يتم ذبح نعجة لهيرا أكرايا يلاحظ الحرص على أراحة المسؤولية عن موت النعجة عن كاهل الجماعة بالاستعانة ببعض المرتزقة ليقوموا بدور الكهنة. بل إنهم لم يفعلوا أكثر من إخفاء السكين بحيث تعجل النعجة نفسها بموتها بفرعها الشديد بحوافرها على الأرض.^{٨٧} أما فكرة أن ذبح ثور كان يعتبر قتلًا ولا تبرره إلا المناسبات القربانية الاستثنائية فالأرجح أنها كانت سائدة فى اليونان؛ فمصطلح $\beta\omicron\nu\phi\omicron\nu\iota\alpha$, $\beta\omicron\nu\phi\omicron\epsilon\iota\nu$ (قتل الثور) وهو اسم كان يطلق على القربان الخاص بديوليا فى أثينا كان فى اليونانية القديمة مصطلحا عاما يطلق على ذبح الثيران للولائم القربانية.^{٨٨} وتوضح ضرورة أخذ مصطلح «قتل الثور» حرنيا فى القربان بتينيدوس حيث كان العجل الوليد يرتدى حذاء يسمى «كوثرنوس» وتعامل أمه كامرأة نفساء، وهو ما يعد تعبيراً عن صلة القربى بين الذبيحة والإنسان وبينه وبين الإله الذى يقدم له القربان، فالكوثرنوس يخص باخوس، وهو إله يتجسد

متأخرين متهمين بالتلاعب بالأساطير التي يسجلونها؛ ومع أن القصص العبرانية التي سجلت بسفر التكوين تقوم على أدب شعبي قديم إلا أنها واقعة تحت تأثير ديانة أرقى فتمت تنقيتها من العناصر التي تتنافى مع التوحيد في العهد القديم. أما بالنسبة للروايات العبرانية فيجب التمييز بين الرواية الربانية الأقدم ورواية المؤرخ الكهنوتي التي ترجع إلى ما بعد السبي. ففي الرواية الأقدم وكما هو الحال في حكاية 'العصر الذهبي' الإغريقية كان الإنسان في مرحلة البراءة والطهر يحيا في سلام مع كل الحيوانات^{٩٠} ويأكل مما تنبت الأرض؛ أما بعد السقوط فقد حكم عليه بكسب قوته بالكدح والزراعة. وفي الوقت نفسه بدأت الحرب بينه وبين المخلوقات الضارة (الأفعى) وبدأ ذبح الماشية تقربا واستخدام جلدها ثيابا.^{٩١} ومن ناحية أخرى فإن سيطرة الإنسان على الحيوانات، والحياة الزراعية التي سخر الحيوان فيها لخدمة الإنسان في أعمال الحرث، قد بدأت مع الخليفة في التاريخ الكهنوتي.^{٩٢} وفي هذه الرواية لانهج جنة عدن ولاسقوط، ولانهج إلا تزايد الفساد الذي سبق الطوفان. وبعد الطوفان يمنح الإنسان حق قتل الحيوانات وأكل لحمها إذا أريق دمها على الأرض،^{٩٣} أما القربان فلا يبدأ إلا مع تشريعات موسى. ولما كان القربان والذبح أمرين متلازمين لا ينفصلان في حالة الماشية حتى عصر الثنية فإن القصة بهذه الصيغة لا يمكن أن تكون قديمة؛ فهي تركز على شريعة القربان فيما بعد الثنية وخاصة الفقرة ١٠ وما بعدها من الإصحاح ١٧ من سفر اللاويين. والتقليد العبراني الأصلي هو ماورد بالقصة الربانية ويستفق مع الأسطورة الإغريقية في ربط

التقرب بالماشية بالسقوط من حالة البراءة والظهور.^{٩٤} وهذه بالطبع ليست السمة الرئيسة فى القصة التوراتية عن السقوط ولاهى بالسمة التى يركز عليها الراوى أو بوليها أهمية خاصة. ولكن لنفس هذا السبب يفترض أن هذه السمة من سمات القصة تعد بدائية ولا بد من تفسيرها كالأسطورة الإغريقية المماثلة لا فى ضوء السمات المميزة لوحى العهد القديم، بل فى ضوء اعتبارات من نوع أكثر عمومية. وهناك سمات أخرى فى قصة جنة عدن- وخاصة شجرة الحياة- مما يثبت أن الأساس الأصلي للقصة مستقى من الرصيد المشترك للأدب الشعبى عند الساميين الشماليين؛ ويتأكد اشتغال هذا الرصيد المشترك على فكرة النزعة النباتية البدائية عند فيلوبيلوس^{٩٥} إذ تعد أسطوره عن الإنسان البدائى الذى كان يحيا على فاكهة الأرض أكثر تميزا فى صياغتها من أن تعتبر مجرد نسخ عن التوراة أو عن الأدب الإغريقى.

من المستبعد أن تنشأ عند الساميين الشماليين قصة عن عصر ذهبي لإنسان بدائى يعيش على الفواكه إلا ضمن نوعية الأفكار التى أدت الى نشأة أسطورة مطابقة لها تماما فى اليونان. واستنتج الإغريق أن الإنسان البدائى لم يكن يأكل لحم الماشية، وذلك لأن طقوسهم القربانية كانت ترى فى موت الذبيحة قتلا لا يحل إلا فى ظروف خاصة ويتم باحتياطات خاصة، وهو ما يعمود لأصل تاريخى معين. وبنفس الصورة فإن الأسطورة القبرصية الفينيقية التى يقتبسها بورفيرى^{٩٦} عن أسكليبيادس لإثبات أن الفينيقيين القدماء لم يأكلوا اللحم تدور حول فكرة أن موت الذبيحة كان فى الأصل بديلا عن القربان البشرى وأن الإنسان الأول الذى واتته الجرة ليتذوق اللحم كانت عقوبته بالموت.

وتفاصيل هذه القصة التي تتفق تماما مع قصة لأمب الهزلية عن اكتشاف فضائل الخنزير الصغير المشوى تنسم بالتفاهة ولا يمكن اعتبارها جزءا من التراث القديم، أما الفكرة الرئيسة فليست مجرد ابتكار على ما يبدو. وقد سبق أن رأينا أن الفينيقيين لم يأكلوا لحم البقر؛ من ثم فلا شك أن نوع البقر كله كان يتمتع بقدر من القدسية يضاف الطابع الذي تحتاجه نظريتنا حتى على ذبح ثور. وحين ينص أسكليبيادس على أن كل ذبيحة كانت في الأصل بديلا عن قربان البشرى فإن مقولته نجد ما يؤكداه تماما في الرواية الربانية عن أصل المحرقة كما ورد بالإصحاح ٢٢ من سفر التكوين حيث سُمح باستبدال إسحق بكبش. وتمثل هذه القصة نقطة اتصال بالعقيدة الفينيقية. فيقول إبراهيم إن الله نفسه يقدم القربان (فقرة ٨)، وفي الفقرة ١٣ يقدم الكبش نفسه قربانا. ونفس هذا المبدأ ظل ساريا حتى عصر متأخر في معبد عشتار بإيركس حيث كانت الذبائح تؤخذ من القطعان المقدسة التي كانت تربى بقدس الإله وكان يعتقد أنها تقدم نفسها على المذبح عن طواعية. ٩٧ وهو ما يشبه العرف المتبع في ديوليا حيث كان يتم اقتياد عدد من الماشية حول المائدة المقدسة، والثور الذي يدنو منها ويأكل من الطعام المقدس هو الذي يقع عليه الاختيار للمذبح، ويندرج هذا العرف ضمن السبل العديدة التي تتخذ لتبرئة الأتباع من مسئولية قتل الأضحية. وكل هذا يبين أن القرابين الحيوانية عند الفينيقيين كانت تعتبر شبه آدمية. أما اعتبار موضوعات القربان من أقرباء الآلهة فيمكن استنتاجه من الطريقة التي كان يتم تمثيل الآلهة بها. فكان بنو إسرائيل الوثنيون يعبدون يهوه في صورة عجل، وتشير الوصية الثانية إلى أن الأصنام كانت تصنع على هيئة كثير من

الحيوانات. وكذلك كأن ثور أوربا «زيوس عشتريوس» كما يدل اسمه هو النظير الذكر لعشتارت والذي كان يقترن بأوربا فى صيدا. ٩٨ وكانت عشتار نفسها تصور وهى متوجة برأس ثور، ٩٩ ولعل اسم المكان «عشتاروث قرنايم» ١٠٠ مشتق من قدس عشتار ذات القرنين. وهو ما يثير التساؤل عما إذا كانت هذه الأخيرة تتطابق مع عشتار البقرة الخاصة بصيدا أم أنها إلهة نعجة؛ ففى سفر التثنية (١٣/٧) يطلق على نتاج القطيع اسم «عشتار الغنم»-وهو تعبير قديم لا بد أن له أصلا دينيا. وكانت هذه «الأفروديت النعجة» تُعبد فى قبرص وكان قربانها السنوى نعجة كان الأتباع يقدمونها وهم فى ثياب من جلد الغنم لإعلانا منهم بقربانهم للأضحية وللإله. ١٠١

ومن الملاحظ أنه فى أقدم العصور الرعوية التى تعزى إليها قدسية الحيوانات الأهلية لانجدة عشيرة أو جماعة تربي أكثر من نوع واحد من هذه الحيوانات. ففى الجزيرة العربية لا يزال هناك فارق واضح بين القبائل التى تربي الإبل بالسهول المرتفعة والقبائل التى ترعى الغنم بالجبال، ولو أن الخطوط الفاصلة ليست بنفس الحدة التى نفترض أنها كانت عليها فى القدم؛ كما أن الغنم والماعز هى القطعان الملائمة لسهول شرق فلسطين، فى حين أن الشيران والأبقار كانت تناسب الجبال الفينيقية التى يتوفر فيها الماء. من ثم ففى أحد المناطق نتوقع أن نجد عشتار فى هيئة نعجة، وفى منطقة أخرى لنجد إلهة على شكل بقرة، والمصطلح العبرى فى سفر التثنية (١٣/٧) يتفق مع حقيقة أن العبرانيين كأقربائهم المؤابيين كانوا قبل غزو فلسطين الزراعية يعيشون على رعى الغنم لا البقر. ١٠٢

والآن بعد أن تحدثنا بما فيه الكفاية عن قدسية الحيوانات الأهلية ينبغي أن نترك تطبيق عقيدة القربان لمحاضرة أخرى.

✱

هو أمش

١ وهذا هو معنى الفقرة ١٤ وما بعدها من الإصحاح الرابع من سفر التكوين. فقد طُرد قايين من «وجه الأرض» إلى الصحراء حيث لا يحميه إلا عرف الثار.
٢ «الملحة» لا تتوقف على الاستخدام الفعلي للملح المعدني في الطعام الذي يقوم عليه العهد. فاللبن مثلا يؤدي نفس الغرض. انظر Burckhardt, *Bedouins and Wahabys*, i. 329
وكامل، ص ٢٨٤ وخاصة بيت الشعر الوارد عنده لأبي طمحيان حيث تم تفسير «الملح» بمعنى «اللبن».

٣ الأغاني، ج ١٦، ص ٥١، وانظر *Kinship*, p. 149.

٤ يذكر بيرتون (Burton, *Pilgrimage*, iii. 84) أن بعض القبائل «تطلب تجديد العهد كل يوم» لأن «الملح لم يعد في بطونهم» (وهي تقريبا نفس العبارة الواردة في بيت أبي طمحيان الشمري المشار إليه). إلا أن الحماية التي كانت تمنح للضيف كانت تمتد عادة لثلاثة أيام (Burton, *op. cit.* i. 136)؛ أو كما يذكر بوتي (Doughty, i. 228) ليلتان واليوم الذي بينهما. وقد ورد مثال غريب على مدى دقة هذه الأفكار بكتاب «الأمثال» لمفضل الضبي (القسطنطينية، ١٣٠٠ هـ ص ٤٦) حيث يطلب أحد الناس عون الحارث لاسترداد إبله المسروقة وينال مطلبه، لأن الماء الذي كان لا يزال في بطونها حين سُرقت منه كان قد تم سحبه بحبل أعاره له رعاة الحارث.
٥ ابن هشام، ص ٥٥٣ وما بعدها.

٦ فى وصف شكرى لمعركة قُشَاوَة (Wright, Arabic Reading Book, p. 170) نجد
 أسيرا يأبى تناول طعام أسره بعد أن قتل ابنه، وبذلك فإنه يبقى على حقه فى النار قائما.
 ٧ حتى فى مجتمع هوميروس لم تكن دية القتيل تقبل داخل العشيرة؛ وهى نقطة تم تجاهلها
 بصورة عامة من جانب بوكهولتس مثلا (Buchholz, *Hom. Real.* II. i. 76).
 ٨ لابد من أن نفهم ذلك كأحد الحقوق والواجبات الأساسية التى تدخل ضمن قدسية صلة
 الدم. أما المزايا الثانوية للقرابة فى أمور كالميراث وماشابه ذلك فتخرج عن مجال دراستنا هاهنا،
 وفيما يتعلق بها لم يكن للحليف حقوق القريب كاملة (Kinship, p. 47).
 ٩ القضية، ٢/٩؛ صموئيل الثانى، ١/٥. وفى الإقرار بصلة القربى تكون العبارة هى «أنت
 عظمى ولحمى» (التكوين، ١٤/٢٩؛ صموئيل الثانى، ١٢/١٩)؛ انظر سفر التكوين، ٢٧/٣٧:
 «أخونا ولحمنا».

١٠ اللاوين، ٤٩/٢٥؛ Kinship, p. 149.

١١ انظر 149 sq. Kinship.

12 Supra, p. 50.

١٣ للاطلاع على الشواهد ومزيد من التفاصيل انظر Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, 2nd ed., iii. 130 sq.
 ١٤ صموئيل الأول، ٦/٢٠، ٢٩. ولفظ «مشباحا» التى ترد فى الترجمة الانجليزية بمعنى
 «family» لاتعنى «عائلة، بل «عشيرة». وفى الفقرة ٢٩ نجد القراءة الصحيحة فى الترجمة
 السبعينية. فلم يكن أخو داود، بل إخوته هم أهل عشيرته الذين منعه من الحضور. والعبد
 السنوى، وفرض حضور كل أهل العشيرة فيه، وتوقع قبول هذا الفرض المقدس كعذر مشروع
 للغياب عن البلاط حتى فى قربان الشهر الخاص بالملك، كلها نقاط التقاء مع الديانة الرومانية
 الوثنية؛ انظر 3. 4. Gellius, xvi. والفقرات الأخرى التى استشهد بها ماركارت
 (Marquardt, *Röm. Staatsverwaltung*, 2nd ed., iii. 132, note 4).

واعتقد أن دعاء قائد موكب القبائل من عرفة.¹⁵ Goldziher, *Muh. Stud.* i. 56. (الأغاني، ج ٣، ص ٤؛ 191 Wellh. p.) يقصد بها قبيلته وحدها. فالدعاء «بالسلام بين نساءنا ووفرة المرعى لقطعاتنا والمال في أيدي أكرم رجالنا» لا يطلب النعم إلا للقبيلة، وقد ورد في مواضع أخرى (الأغاني، ج ١٩، ص ١٣٢/٦). والنصح باحترام المعاهدات وإجلال الحلفاء وإكرام الضيف لا يشمل إلا كل مامو من الأخلاق القبلية. وكانت «الإجازة» أو حق إعطاء إشارة تفريق جموع العابدين في يد قبيلة بعينها؛ وهو حق البدء أولا. وكان من يعطون هذه الإشارة للقبيلة ينهون صلاتهم بالدعاء لهم. وهذا هو كل ما يمكنني استقاؤه من الفقرة، وهو لا يدل على أن القبائل كان لها أي شكل آخر من أشكال التواصل الديني إلا ما كان متضمنا في وجودهم معا في مكان واحد.

١٦ جرت العادة في اليونان طبقا لشهادة ثيوفراستوس (Theophrastus, *ap. Proph.*) بدفع جزء من كل وجبة طعام. ويبدو أن هذا المصطلح يضع هذه التقدمة ضمن العطايا لا ضمن اقتسام القربان، ولم يكن الآلهة الذين تُقدم لهم التقدمة آلهة عائلية كما كان الحال في روما.

17 Lane, *Mod. Egyptians*, 5th ed., i. 179; cf. *Arabian Nights*, chap. ii. note 17.

18 Burckhardt, *Bed. and Wah.* i. 355; Doughty, ii. 142.

19 Burckhardt, *op. cit.* i. 349. (ap. Sprenger, Posttrouten, p. 151) عن عرب الجنوب الذين كانوا يفضلون الموت على قبول الطعام من يد امرأة.

٢٠ لم تكن الزوجة تنضم إلى عشيرة الزوج في الجزيرة العربية حتى في عصورها التاريخية. وكان الأطفال يتسمون في العصور التاريخية إلى عشيرة الأب بصفة عامة؛ إلا أن هناك ما يبرر الاعتقاد بأن هذا القانون الجديد للقرابة حين ظهر لأول مرة لم يكن يعني أن الطفل قد ولد في

عشيرة أبيه، بل يعنى أنه قد ضُم إليها بإجراء رسمى، وهو ما لم يكن يحدث دائما فى الطفولة. ونجد أن الأطفال الصغار يتجمعون أمهاتهم (Kinship, p. 114) وأن قانون النار لم يكن يمنع الآباء من قتل بناتهم. وسنعود الى هذه النقطة فيما بعد.

٢١ يبدو أن البسمة التى تزكى الطعام فى العقيدة الإسلامية لم تكن تذكر فى العصور القديمة إلا لذبح ذبيحة؛ انظر Wellh. p. 114. والتهليل هنا يقابل مباركة الذبيحة. صموئيل الأول، ١٣/٩.

٢٢ أصبح الفصح قربانا عائليا بعد السى، لكنه لم يكن كذلك فى الأصل. انظر Wellhausen, *Prolegomena*, chap. iii.

23Nili opera quaedam nondum edita (Paris, 1639), p. 27.

24Theodoret, ed. Nösselt, iii. 1274 sq.

25Wellh. p. 114; Kinship, p. 262. وهذه البقايا تستحق الملاحظة لأننا نجد إشارات. أيضا على أن هناك فكرة سادت حتى عصر النبى أو بعده ونحوها أن الإبل أو بعض سلالتها كانت أصلا من الجان؛ انظر القزوينى، ج ٢، ص ٤٢ ومصادر أخرى استشهد بها لوتن (Vloten, *Vienna Oriental Journal*, vii. 239).

٢٦ قارن هذا بالقصة التى وردت بالأغانى، ج ١٦، ص ١٠٤، Caussin de Perceval, ii. 613. فلاشك أن مطالبة الشحاذ بنصيب فى الوليمة يقوم على عرف دينى وقبلى لا على سخاء شخصى فقط. انظر سفر التثنية، ١٣/٢٦. وعند الزولو «حين يقوم شخص بذبح بقرة-وهو شئ نادر الحدوث إلا إذا كانت مسروقة-يحتشد كل أهل القرية لأكل لحمها دون أن توجه لهم الدعوة؛ كما قد يتوافد من يقطنون على بعد عشرة أميال للمشاركة فى الوليمة» (Shaw, *Memorials of South Africa*, p. 59).

27Frazer, *Totemism*, pp. 19, 48.

٢٨ فى الديانات القائمة على القرابة حيث كان الإله وأتباعه من أصل واحد كانت مغامير

القدسية تتوارى وراء مبدأ القرابة بالطبع.

29 *Supra*, pp. 41 *sqq.* 85 *sqq.*

٣٠ سبق عرض أمثلة على ذلك؛ ويمكن للمقارئ الرجوع إلى *Kinship*, chap. vii. وقد نضيف هاهنا ملحوظة أخرى. فقد سبق أن رأينا (*supra*, p. 142 *sqq.*) أن القدسية لا تقوم على فكرة الملكية. فالحيوانات المقدسة والكائنات المقدسة عامة لا تعتبر ملكا للآلهة في المقام الأول، بل مشحونة بالطاقة أو الحياة الإلهية. وهكذا فالحيوان المقدس هو حيوان فيه روح إلهية؛ وإن كان مقدسا بالنسبة لإله بعينه فلا بد أن هذا يعني أن روجيهما مرتبطتين معا بصورة من الصور. وعما هو معروف عن طرق التفكير البدائية يمكن أن نستقرئ أن هذا يعني أن الحيوان المقدس من أقارب الإله، لأن كل علاقة ثابتة بين الأفراد تعد صلة قرى.

31 *Orat.* v. p. 176.

32 *Porph., De Abst.* iii. 17, iv. 16.

٣٣ الفهرست، ص ٣٢٦.

34 *Lydus, De Mensibus*, Bonn ed., p. 80. كما نجد الخنازير ضمن القرابين غير العادية لأفروديت في أرجوس (Athens. iii. 49) وفي بامفيليا (Strabo, ix. 5. 17)، إلا أن الأصل السامي لهذه الطقوس غير مؤكد كما هو الحال بالنسبة للآلهة القبرصية. ونجد صورة للتقرب بأنثى الخنزير على نقوش جرابتا الصخرية (Renan, *Phén.* pl. 31; cf. Pietschmann, p. 219).

٣٥ أشعياء، ١٧، ٣/٦٥.

36 *Dea Syria*, liv.

٣٧ في إحدى خرافات الشام الحديث نجد خنزيرا من الجنان يهاجم البيوت التي بها فتاة في سن الزواج، *ZDPG*. vii. 107.

38 *Movers, Phoenizier*, i. 404.

٣٩ الفهرست، ص ٣٢٦، وانظر ص ٣٢٣، ٣٢٤.

40ZDMG. xxix. 110; cf. vol. xlii. p. 473.

هناك صورة لإله صياد بصحبته كلب على الخراطيش. 41 Tacitus, *Ann.* xii. 13. (Gazette Archéol. 1879, p. 178 sqq.) إلا أنه ليس هناك إجماع بين علماء الآثار الآشورية على هويته. وربما كان هناك أكثر من إله صياد واحد.

٤٢ من غير المؤكد ما إذا كان الإله الصقلى أدرانوس الذى ورد ذكر كلابه المقدسة لدى آيليان (Aelian, *Nat. An.* xi. 20) من أصل سامى. وهو يقترن بصورة عامة بأدار (أدرا ميلخ فى العهد القديم؛ انظر Holm, *Fesch. Sic.* i. 95, 377). إلا أن مجرد وجود إله آشورى باسم أدار يعتبر موضع جدل، ويعد هدران ميليتو (Spic. Syr. p. 25) الذى يعتبره البعض النظير السامى لأدرانوس شخصية لا تقل غموضا.

لو ثبتت الفرضية التى ترى أن هرقل الذى عبده ٧٥٥١ فى سينوسارجيس بأثينا هو هرقل الفينيقى، فإن ربط هذا الإله بالكلب يكتسب مزيدا من المصادقية. فلفظ سينوسارجيس معناه «ساحة الكلب» (Wachsmuth, *Athen.* i. 461). وقد فسر البعض الاسم بأسطورة تحكى أن ديوموس كان يتقرب لهرقل، فإذا بكلب أبيض يخطف القربان ويضعه فى الموضع الذى أقيم فيه المذبح فيما بعد. والكلب هامنا هو المبعوث المقدس الذى يعلن مشيئة الإله على غرار نسر زيوس عند ملائاس (ص ١٩٩). وتؤكد قدسية الكلب عند الفينقيين من خلال أسماء أعلام من قبيل «كلبالم» و «كلبا» وبوجود طبقة من الكهنة المقدسين تسمى «الكلاب» (CIS. No. 86، وانظر سفر التثنية، ١٨/٢٣).

٤٣ الدميرى، ٢، ٢٢٣؛ Vloten, *Vienna Or. Journ.* vii. 240. وانظر أسطورة كلب ريام الجنى لدى ابن هشام، ص ١٨. ولاتزال النظرة الى الكلاب فى الدول الإسلامية تمثل مزيجا غامضا من الاحترام والاحتقار. فهى محسنة ولكن من البر إطعامها وتقديم الماء لها. ويعتبر قتل كلب كما رأيت بجدة عملا يثير كثيرا من المشاعر. انظر ZDPV. vii. 93.

٤٤ انظر الدليل الذى يقدمه سلدن (3. cap. ii. *Selden, de Diis Syris, Synt.*).

45Menant, *Glyptique*, ii. 53.

٤٦ اللاوين، ١١ / ٤١.

47*Supra*, p. 129.

48Ed. Munk, vol. iii. p. 64, Chwolsohn, *Ssabier*, ii. 456.

49Festus, s.v. "October equus"; cf. Pausanias, iii. 20. 4. (ذبح الخيل)

Kinship, p. 208 sq.؛ للشمس فى تايچيتوس

50Propertius, iv. 5. 62.

51Aelian, *Nat. An.* iv. 2.

٥٢ الفهرست، ص ٣١٩.

53CIS. No. 165. ستطرق الى بعض قرابين الحيوانات المقترسة الأخرى فى الملاحظة.
الإضائية دو.

54Bancroft, iii. 168; Frazer, *Totemism*, p. 48.

٥٥ يبنى تجميع الاجزاء المتفرقة للدليل على ذلك من الشواهد المتفرقة التى لائملك سواها فى هذا الصدد. أما بالنسبة لأمريكا فإن أكمل الشواهد بأتينا من المكسيك حيث كانت الآلهة قد اصطبغت بسمات البشر مع أنها من أصل طوطمى، أما الذبيحة التى كانت تمثل الإله فكانت بشرية. وفى حالات أخرى كانت أصنام الإله المصنوعة من عجينة تؤكل من باب التقديس. إلا أن إضفاء طابع القرىان المقدس من جانب الأمريكين الأشد بدائية على أكل الطوطم فهو يتضح مما يروى عن عشيرة الدب التى تسمى أوواتاواكس (171. vi. *Lettres édif. et cur.*)، وكانت كلما قتلت دبا أقامت من لحمه وليمة له وتطلب منه ألا ينضب لقتله؛ «فلذلك الروح وأنت ترى أطفالنا وهم يمانون الجوع، إنهم يحبونك ويودون أن يستوعبك فى أجسادهم، أليس من الشرف أن يأكلك أبناء الزعيم؟». ووليمة الدب عند قبائل الآينو اليابانية (ورد وصفها

تفصيليا فى Scheube, *Mitth. Deutsch. Gesellsch. S. und S.O. Asiens*, No. 22, p. 44 sq. هى وليمة قربانية تقام على لحم الدب الذى كان يعد مقدسا ويتم ذبحه بعد الاعتذار للآلهة بدعوى الضرورة. أما أكل الطوطم باعتباره دواء (Frazer, p. 23) فيتمى الى نفس هذه النوعية من المفاهيم.

٥٦ والحقيقة أن الأمر أكبر كثيرا من مجرد حدس. [لأننا نرجح عدم المبالغة فى تقدير حالة بهذا القدر من التعقيد.

٥٧ وردت مقتطفات من أعمال فوتياس وديودوراس فى *Fr. Geog. Gr.* i. 153. ويورد الأول بعض النقاط التى أغفلها الأخير. انظر 17. 4. 17. Artemidorus, *ap. Strabo*, xvi. 4. 17. يذكرنا هذا بالنمط الغريب للمهود عند شعب الجالا حيث كان يتم تقديم شاة باعتبارها أم الجميع (8. i. Lobo in Pinkerton's *Collection ; Africa*).

٥٩ أدين بفضل تدليل فريزر على قدسية الماشية عند الشعوب البدائية الحديثة.

60 Sallust, *Jugurtha*, 89 (Numidians); Alberti, *De Kaffers* (Amst. 1810), p. 37; Lichtenstein, *Reisen*, i. 144. وأسوق هذا القدر القليل من الشواهد. لأنها مستقاة من بقاع بعيدة عن بعضها البعض فى القارة.

٦١ وكذلك عند الكفيريين (Fleming, *Southern Africa*, p. 260; Lichtenstein, *Reisen*, i. 442). ولا يقتل شعب الدينكا الماشية لوليمة جنازية (Stanley, *Darkest*). (Africa, i. 424).

وانظر سفر التكوين ٣/٢١، وهيرودوت، ٤، ١٨٩. 62 Alberti, p. 163 (Caffres);

ستتناول المغزى الدينى لثياب الأقارب فيما بعد.

٦٣ وكذلك عند الزولو (*Supra*, p. 284, note) وعند الكفيريين (Alberti, *ut supra*).

٦٤ انظر ملحوظات مونتسينجر العامة عن الشعوب الرعوية بشرق أفريقيا (Munzinger, *Ostaf. Studien* (2nd ed., 1883), p. 547): «يقدم البدوى بقرته على كل شئ ويبكى

لوتها كما يكي لوت طفل له». كما «أنهم يرتبطون بشدة بالنوع القديم من ماشيتهم الذي توارثوه عن آبائهم وأجدادهم ويحتفظون بسجل لأنسابها»-وهو ما يعد من بقايا الإحساس بالقربى بين القطيع والقبيلة كما ورد عند أجاتاركيديس. وانظر Schweinfurth, *Heart of Africa*, i. 59 (3rd ed., 1878) وقارنه بما ورد بسفر صموئيل الثاني، ١٢/٣.

65Fleming, p. 214.

66Lichtenstein, i. p. 479. ويضيف قائلا إن العقاب لم يكن فاسيا إذا أخذنا في الاعتبار مدى قدمية الماشية بالنسبة لهم.

67Lang, *Myth, Ritual, etc.* i. 179.

68Bk. iv. chap. 186.

٦٩ انظر Porphyry, *De Abst.* ii. 11 للمزيد من الاطلاع على هذه الأفكار؛ وبالنسبة للمصريين انظر هيرودوت، ٢، ٤١. ومن الصعب إرجاع العرف الفنيقي للتأثير المصري، لأن تفضيل الذبائح من الذكور كان معروفا عند الساميين عامة حتى حين كان الإله أنثى. انظر Chwolson, *Ssabier*, ii. p. 77 sqq وما يورده من إيضاح لعبارة الفهرست التي تقول إن أهل حران لم يكونوا يتقربون إلا بذبائح من الذكور.

70Marshall, *Travels among the Todas* (1873), p. 130.

٧١ نفس المصدر، ص ١٣١.

٧٢ نفس المصدر، ص ٨١. لم يكن يأكل لحم القربان إلا الذكور. وكذلك عند الكفيريين كانت بعض الأجزاء المقدسة من لحم النور لا تأكلها النساء؛ وكانت فريضة التعبد في الأعياد في شرائع العبرانيين قاصرة على الذكور، ولو أن النساء لم يكن يستعبدن منها. وعند شعب التودا يأكل الرجال والنساء كل على حدة كما كان الحال عند أهل اسبرطة؛ ويمكن مقارنة مرق الدم عند أهل اسبرطة بالقربان الحيواني عند شعب التودا.

٧٣ نفس المصدر، ص ١٧٦.

74Hesiod, *Works and Days*, 109 sqq. Cf. Preller-Robert, I. i. p. 87

sqq.

75Bernays, *Theophrastos' Schrift Ueber Frömmigkeit* (Breslau, 1866), p. 21.

76Herod. ii. 39 sq.

77Herod. ii. 42.

٧٨ ربما كانت بابل استثناء في ذلك.

٧٩ انظر Schürer, *Gesch. des Jüd. Volkes*, ii. 478. والزهاد سواء من رهبان اليهود أو النصارى لمجدهم في مصر والأرجح أنهم كانوا من نصارى مصر. والأقرب إلى اليقين أن الزهد السامى تطور تحت تأثير أجنبي وخاصة البوذية. فكان الصوم في العرف السامى القديم سواء عند اليهود أو المسلمين المحدثين معناه الإمتناع عن كل ألوان الطعام لا عن اللحم وحده. 80Porph., *De Abst.* ii. 9.

81Ibid . ii. 10, 29 sq.; Plato, *Leges*, vi. p. 782; Pausanias, viii. 2. 1 sqq

82R. R. ii. 5.

83Pausanias, i. 24. 4; Theophrastus, *ap. Porph.*, *De Abst.* ii. 30.

٨٤ يشير أرسطوفانيس إلى أن هذا كان من الطقوس العالمية الشديدة القدم (Nubes, 985)، إلا أنه كان لا يزال مرعياً في عصر ثيوفراستوس بكل ما فيه من غرائب. وفي عصر باوسانياس طرأ عليه قدر من التبسيط مالم تكن روايته تفتقر إلى الدقة.

٨٥ والسمة الأخرى التي تتمثل في أن الثور يتطوع بأن يكون ذبيحة باقترايه من المذبح وتناول التقدّمات التي وضعت عليه تعد سمة تستحق الملاحظة لأن هناك طقساً مماثلاً في إريكس ولأن الذبيحة بهذه الصورة تآكل من مائدة الإله، أى تكتسب قدسية.

86Aelian, *Nat. An.* xii. 34.

87Hesychius, s.v. αἰξ αἰγῶν; Zenobius on the same proverb; *Schol.* on Eurip., *Medea*.

١٨٨ الإلياذة، ٧، ص ٤٦٦؛ أنشودة هوميروس لمطارد، ٤٣٦، في قصة تبدو كواحدة من الأساطير العديدة المتعلقة بأصل القربان؛ Aesch., *Prom.* 530. انظر ٨٩ Plutarch, *Qu. Gr.* 36. ومن الأمثلة الأخرى في هذا الصدد ما يروى عن إلباس الشاة ثياب فتاة وتقديمها لأرتميس مونيكيّا (Paroeniogr. Gr. i. 402). ٩٠ أشعيا ١١/٦ وما بعدها.

٩١ التكوين ١٦/٢ وما بعدها؛ ١٥/٣، ٢١/٤، ٤/٤. وأتفق مع بد (Budde. *Bibl.*) 83 (*Urgeschichte*, p. 83) على أن كلمات الفقرة ١٥ من الإصحاح الثاني -اليعملها ويحفظها- دونت في فترة لاحقة. فهي تتفق مع الفقرة ٢٦ وما بعدها (كهنوتي) من الإصحاح الأول لكنها تختلف مع الفقرة ١٧ من الإصحاح الثالث (رباني). ٩٢ التكوين ١/٢٨، ٢٩ حيث يشار ضمنا إلى الأذرة وفاكهة الشجر. ٩٣ التكوين ١/٩ وما بعدها.

٩٤ تتفق الأسطورة الإغريقية في «*Works and Days*» مع القصة الربانية أيضا في نسبة سقوط آدم لخطأ امرأة. إلا أن هذه السمة لا تظهر في كل روايات القصة الإغريقية (انظر Preller-Robert, i. 94 sq.). وتعزى الغربة بين الآلهة والبشر أحيانا لبروميثيوس الذي يعتبر مبدع النار والقربان الحيوانى.

95Ap. Eus., *Pr. Ev.* i. 106 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 565).

96De Abst. iv. 15.

وانظر أشعيا، ٧/٥٣؛ إرميا، ١٩/١١؛ وخاصة ٩7Aelian, *Nat. An.* x. 50؛ صموئيل الأول، ١٤/٦ حيث توقفت العجلة عند حجر القربان (Diog. Laert. i. 10. 3)؛ وانظر ابن هشام، ص ٢٩٣. أما مسألة تقديم الأضحية لنفسها عن طوعية أو تطوعها بالثول عند

المذبح فهى سمة نجدها فى كثير من الديانات (i. Porph., *De Abst.* 137; *Mir. Ause.* 25).

98 *Dea Syria*, iv. ; *Kinship*, p. 306.

99 *Philo Byb.*, fr. 24 (*Fr. Hist. Gr.* iii. 569).

١٠٠ التكوين ١٤ / ٥. ويذهب كوينن فى بحثه *De Melecheth des Hemels* ص ٣٧ الى احتمال أن تكون القراءة الصحيحة هى «عشتاروت وقرنايم». إلا أن تطابق «قرنايم» أو «قارنيون» اللاحقة مع عشتاروت أو «بمشتراه» (معبد عشتار) (يشوع، ٢١ / ٢٧) يتأكد بحقيقة وجود منطقة مقدسة هناك (1 Macc. v. 43). انظر 1 *ZDMG*. xxix. 431, note وقد تحولت القدسية القديمة لقدس عشتار الى قبر يعقوب؛ انظر *S. Silvioe Peregrinatio* 56 sq. (Roma, 1887). وقد تم مؤخرا اكتشاف «بعل قرنايم» قرطاجى بقدس «ساتورنوس بلكرانسييس» على جبل بو قرنين بالقرب من تونس العاصمة. ومع ذلك فإن هذا قد يكون اشتقاقا محليا من الاسم القديم للجبل ذى القمتين (*Mélanges d'Archéol. etc.*). (Rome, 1892, p. 1 sq.

١٠١ انظر الملاحظة الإضافية (ز).

١٠٢ المجلة الكبرى لآل يوسف هى راحيل النعجة. لمزيد من الاطلاع على المؤابيين انظر سفر الملوك الثانى (٣ / ٤).

✱

المحاضرة التاسعة

الأثر الدينى للقربان الحيوانى والطقوس الدينية المماثلة (رباط الدم - تقدمتا الدم والشعر)

أدت بنا المناقشة فى المحاضرة السابقة الى تدقيق النظر فى الفارق الذى ظهر فى العصور اللاحقة من الوثنية القديمة بين القرابين العادية حيث كانت الذبيحة أحد الحيوانات التى نذبح لطعام الإنسان والقرابين غير العادية أو الرمزية التى كان مغزى الطقس فيها يكمن فى أداء شعيرة استثنائية تهدف للتواصل مع الإله بالمشاركة فى اللحم المقدس المحرم على الإنسان فى الأحوال العادية. وقد أدى تحليل هذا الفارق والعودة بمناقشة الشواهد الى مرحلة مبكرة من تطور المجتمع حين نشأ الطقس القربانى لأول مرة الى استنتاج أن كل الذبائح القربانية فى أقدم العصور كان لها طابع شديد القدسية وأنه لم يكن يقدم للإله إلا ما كان أكثر قدسية من أن يُذبح ويؤكل دون غرض دينى ودون مشاركة العشيرة ككل. من ثم فإن الفارق الذى وضعته الوثنية المتأخرة بين القرابين العادية وغير العادية لم يكن له وجود فى أشد العصور بدائية. وفى كلتا الحالتين فإن الشعيرة المقدسة هى شأن من شئون الجماعة التى كانت تعد دائرة من الإخوة تربط بينهم

وبين إلههم المشاركة فى روح واحدة أو دم واحد. ومن المفترض لنفس هذا الدم أن يتدفق أيضا فى عروق الذبيحة بحيث يكون موتها إراقة لدم قبلى ومخالفة لقدسسية الروح الإلهية التى تسرى فى جسد كل عضو من أعضاء الدائرة المقدسة، البشر منهم وغير البشر على السواء. ومع ذلك فإن ذبح مثل هذه الأضحية كان محللا أو مطلوبا فى مناسبات دينية مقدسة وكان كل أهل القبيلة يشاركون فى لحمها حتى يدعموا أو اصر الوحدة فيما بينهم من ناحية وفيما بينهم وبين إلههم من ناحية أخرى. وفى عصور لاحقة نجد مفهوما ساريا بأن أى طعام يتقاسمه شخصان معا بحيث تسرى مادته فى لحم كل منهما وفى دمه يعد كافيا لإيجاد قدر من التوحيد المقدس للحياة بينهما؛ إلا أن هذه الأهمية كانت تضافى دوما فى العصور القديمة على اقتسام لحم أضحية على درجة فائقة من القدسية، وكان مبرر قدسية موتها هو أنه الرباط الوحيد الذى يمكن أن يحفظ الوحدة بين الأتباع وإلههم ويقوى أو اصرها. ولم يكن هذا الرباط إلا روح الحيوان المقدس الذى يعد من أقاربهم، وكان يُعتقد أن روحه تكمن فى لحمه وخاصة فى دمه، وبالتالي فإنها تتوزع فى الطعام المقدس بين كل المشاركين، حيث يحصل كل منهم على جزء من روحه مع الجزء الذى يحصل عليه من لحمه.

كانت الفكرة التى ترى أن الإنسان حين يتناول لحم كائن حي آخر أو يشرب دمه فإنه يستوعب روحه أو حياته فى كيانه من بين الأفكار التى انتشرت عند الشعوب البدائية بأشكال عدة. فهى تكمن فى جذور عملية شرب الدم الطازج للأعداء التى كانت من الطقوس السائدة بين بعض القبائل العربية قبل

ظهور الإسلام ولا تزال تنسب للقحطانيين^١ - وكذلك في عادة كثير من الصيادين حيث كانوا يأكلون بعض أعضاء الضواري (كالكد مثلاً) حتى تسرى فيهم شجاعة الحيوان. وفي بعض مناطق العالم حيث يحظى الإنسان بمزية اختيار نوع خاص من الحيوانات المقدسة سواء بدلاً من طوعم العشيرة أو بالإضافة إليه، نجد أن العهد بينه وبين نوع الحيوان الذي يلتزم بتقديسه بعد ذلك يتم إبرامه بقتل أحد حيوانات ذلك النوع وأكله، فيصبح محرماً عليه بعد ذلك.^٢

وأبرز تطبيق لهذه الفكرة لمجده في شعيرة أخوة الدم وهناك أمثلة عليها في كل أنحاء العالم.^٣ وفي أبسط أشكال هذه الشعيرة تربط الأخوة بين شخصين بشق عروقهما ومص كل منهما لدم الآخر، فلا تكون لهما روحان بعد ذلك، بل روح واحدة. وهذا الشكل من العهد لا يزال معروفاً في لبنان^٤ وبعض بقاع الجزيرة العربية.^٥ وفي الأدب العربي القديم هناك إشارات عديدة لعهد الدم، ولكن يستعان فيه بدم أضحية كانت تذبح في قدس الإله بدلاً من الدم البشري. والطقس في هذه الحالة هي أن كل من يشارك في العهد عليه أن يغمس يده في الدم ثم يدهن به الحجر المقدس الذي يرمز إلى الإله أو يتم صبه عند قاعدته. وغمس اليدين في وعاء الدم يشمل المشاركة في عملية أكل اللحم^٦، ويسمى العضو المشارك في العهد «لأعق الدم». ولا نجد في التواريخ والأشعار القديمة مثلاً على إبرام عهد بلعق كل طرف فيه لدم الآخر. لكننا رأينا أن استخدام الدم البشري في إبرام العهود لم يخف تماماً عند الساميين حتى في العصور الحديثة، ويتضح نفس الشيء في عصور مبكرة من وصف هيرودوت لشكل العهد الذي

أبرمه العرب على حدود مصر. ٧. وكان الدم يستخرج بحجر حاد من إبهام كل طرف، ثم يتم مسحه فى سبعة أحجار مقدسة مع تلاوة صلوات وأدعية للآلهة. ومسح الدم يجعل الآلهة طرفا فى العهد، ولكن يبدو أن السلوك الرمزي لا يكتتمل إلا إذا ذاق كل طرف من البشر دم الطرف الآخر وفى نفس الوقت. ويبدو أن هذا كان يحدث بالفعل ولو أنه ليست هناك إشارة الى ذلك عند هيرودوت. ولكن ليس من المستبعد أيضا أن يكون الطقوس قد طرأت عليه تغييرات بمرور الزمن الى أن بلغ الأمر حد الاكتفاء بامتزاج دم الطرفين على الحجر المقدس. ٨. وموضوع هذا الطقوس الذى ورد وصفه عند هيرودوت هو قبول أحد الغرباء^٩ فى علاقة أخوة مع أحد البدو العرب وعشيرته؛ والعهد بين فردين أساسا، إلا أن التزام بدوى واحد به يعد ملزما لكل أصدقائه، أى سائر أعضاء العشيرة. والسبب فى إلزاميته هذه هو أن من يشرب من دم أحد أفراد عشيرة ما لم يكن يعد غريبا، بل أخا، ويدخل ضمن الدائرة المقدسة لمن يشتركون فى الدم الذى يسرى فى عروق العشيرة كلها. ولم يكن العهد رباطا خاصا بجانب محدد، بل كان عهدا على الإخلاص والأخوة والالتزام بكل الثوابت التى تربط أبناء العشيرة معا. لذا فمن الطبع أن كان له جانب دينى بالإضافة الى الجانب الاجتماعى، إذ لا أخوة بلا جماعة مقدسة، وجزاء الأخوة هو حرص إله القبيلة على حماية قدسية دم قومه. ويتم التعبير عن هذا المفهوم رمزيا بمسح دم الطرفين اللذين يصبحان منذ ذلك الحين شخصا واحدا فى الحجارة، وهو ما يعنى أن الإله نفسه يعتبر طرفا ثالثا فى لعق الدم وفى عهد

الأخوة.^{١٠} ومن الواضح أن الإله الذى يتم إشراكه فى العهد فى المصور القديمة هو إله العشيرة التى يتم قبول الغريب عضواً بها؛ ولكن حتى فى زمن هيرودوت كان دين العشيرة القديم قد انهيار إلى حد بعيد؛ فكل العرب على حدود مصر، أيا كانت عشيرتهم، كانوا يعبدون زوجاً واحداً من الآلهة، وهما أوروتال واللات، وهما الإلهان اللذان كانا يذكران فى طقوس العهد. من ثم فإذا كان طرفا العهد من العرب، أى من عشيرتين مختلفتين ولكن على دين واحد فإن كلا منهما لا يشعر أن العهد قد أدخله فى قدس إله جديد، ولم تكن الطقوس تعنى إلا أن الآلهة التى يعبدها الطرفان قد شملت العهد بحمايتها. وكان هذا هو المعنى العادى للعهد ذى الأضحية فى المصور اللاحقة عند العبرانيين مثلاً، بل عند العرب أيضاً حيث كان الإله المعبود هو الله عند الكعبة أو أى إله عظيم آخر ذى مكانة أكبر من قبلية. أما مسألة أن الصلاة لإله معترف به من كلا الطرفين كان يعد انحرافاً عن المعنى الأصلى للطقس فتتضح من عملية مسح الدم على الطرفين البشريين وعلى مذبح الحجر المقدس الذى ظل سمة ثابتة للذبيحة العهد؛ فهذا الجزء من الطقوس لم يكن يكتمل إلا باحتفال يتم فيه تقديم البدوى الجديد إلى الإله لأول مرة وضمه إليه فى أخوة، أو بذبيحة عشائرية تذبح دورياً بغرض تجديد العهد بين أفراد العشيرة وإلههم، وهو ما يبدو أنه اندثر بمرور الزمن.

ودم العهد عند هيرودوت هو دم الأطراف من البشر؛ وفى الحالات المعروفة فى الأدب العربى هو دم ذبيحة حيوانية، وهو ما يشير ضمناً إلى حدوث تقدم فى الذوق وأنفة من لعق الدم البشرى. إلا أن هناك شكاً فيما إذا كان مثل

هذا الافتراض له ما يبرره فى تاريخ العرب الاجتماعى،^{١١} وسبق أن رأينا أن النمط البدائى من عهد الدم لا يزال موجودا فى العصور الحديثة. ولا بد أن نأخذ فى اعتبارنا أن الطقوس التى ورد وصفها لدى هيرودوت هى عهد بين أفراد دون تلك المشاركة المباشرة من جانب العشيرة كلها والتى كانت لازمة فى تلك المناطق من الجزيرة العربية لأى قربان يشمل موت ذبيحة حتى فى عصر نيلوس بعد ذلك بقرون عديدة. وكانت العهود التى يتم عقدها بتقديم قربان بمثابة معاهدات بين عشائر بأكملها بصفة عامة، فكان القربان مناسبا فى هذه المناطق، فى حين أن الدم كان ضروريا بكمية أكبر عما كان يمكن الحصول عليه بدون ذبيح. وعادة ما يمر الكتاب المحدثون على مسألة قبول دم الحيوان بدلا من دم البشر مروراً عابراً دون تقديم تفسير لها. إلا أن تفسير هذه المسألة مطلوب ولا نتوصل إليه إلا بإدراك أن الأضحية نظراً لكونها داخل الدائرة المقدسة للعشيرة التى ينبغى نفخ روحها فيمن يزعمون الانضمام إليها، فقد كان دمها يؤدى نفس الغرض الذى يؤديه دم الإنسان. من ثم فإن المنطق الكامن وراء أضحية العهد يعد واضحا تمام الوضوح فى هذا الصدد.

على أية حال لا اعتقد من جانبى أن أصل القربان يمكن البحث عنه فى العهد المبرم بين العشائر بأكملها، فهو نوع من المعاهدات ما كان ليشيع ويتشرب إلا إذا ضعف النظام القبلى، ولعله لم يكن معروفا فى العصور البدائية. وحتى دمج الأفراد فى عشيرة جديدة وتخليهم عن عشيرتهم ومقدساتهم القديمة نجد أن أدق الباحثين فى العادات الدينية القديمة يعتبرونه بدعة حديثة نسبياً طرأت على القواعد الصارمة لأخوة الدم فى القدم. نفهم من ذلك أن استخدام الدم

المأخوذ من إنسان حتى لدمج أحد الأفراد فى دائرة مقدسة جديدة واستخدام دم ذبيحة لدمج عشيرة بأكملها لابد أن كان كلاهما يكمنان أصلا فى الطقوس التى كانت تتبع داخل نطاق العشيرة.

وفى مثل هذا القربان لامجال لفكرة العهد، سواء بين الأنباع وبعضهم البعض أو بين الأنباع وإلههم، فالعهد معناه أخوة مصطنعة ولا مكان له إذا توافرت الأخوة الطبيعية. والحقيقة أن العبرانيين كانوا قد تساموا على الفكرة التى ترى أن العلاقة بين يهوة وبنى إسرائيل هى علاقة قريى وأصبحوا يرون أن الديانة القومية تقوم على قربان عهد رسمى فى طور سيناء حيث يتم رش دم الذبائح على المذبح من ناحية وعلى الشعب من ناحية أخرى،^{١٢} أو على طقس ميثاق أقدم كان طرفاه يهوة وإبراهيم.^{١٣} وفى تطور آخر لنفس الفكرة نجد أن كل قربان يعد فى المزامير (٥/١) ميثاقا بين الرب والعبد.^{١٤} أما فى الديانات المادية البحتة حيث يعتبر الإله وجماعته بمثابة كيان جسمانى فليس ثم مجال لفكرة قيام الدين على ميثاق، ولا يمكن توجيه سلوكيات الجماعة الدينية إلا لدعم وتأكيد رباط الروح القائم أصلا بين الطرفين. وقد يكون شرط كهذا ضروريا حين يتم فهم صلة القربى بمفهوم واقعى تماما كما بينا من قبل. فالاتحاد المادى فى الحياة باعتباره مشاركة حقيقية فى كيان مشترك من اللحم والدم يخضع للتفسير كلما طرأ عليه ما يؤثر فى النظام المادى وخاصة ما يتعلق بتنغذية الجسم والدم. لهذا السبب وحده ربما كان لابد من التأكيد على الروح المقدسة من حين لآخر بإجراء مادى. وهذا النمط الفكرى المادى يرتبط بطبيعة الحال باعتبارات من نوع مختلف تحمل فى طياتها بذرة فكرة أخلاقية. وإذا ضعفت

الوحدة المادية للإله وجماعته أو انحلت، لم يكن من الممكن التماس عون الإله من بعد. وكانت المجاعة أو الوباء أو أية كارثة أخرى تنم عن أن الإله فقد قدرته، وحينئذ كان من الطبيعى أن يُستنتج أن صلة القربى معه قد انقضت أو تراخت وأنه قد بات من الضرورى إعادة وصلها وتجديدها بإجراء طقس دينى يتم من خلاله إعادة توزيع الحياة المقدسة على كل فرد فى الجماعة. ومن هذه الزاوية فإن الطقس الدينى بعد طقسا تكفيريا أيضا، وهو ما يدخل الجماعة فى وفاق مع إلهها المغترب من جديد، وفكرة المشاركة المقدسة تشمل فى داخلها المفهوم البدائى لطقس دينى. وفى كل الأنماط القديمة من الديانة السامية نجد أن فكرتى المشاركة والتكفير ترتبط كل منهما بالأخرى، فالتكفير ماهو إلا مشاركة تهدف الى محو ذكرى أى نفور سابق.

وقد نرى التطبيق الفعلى لهاتين الفكرتين فى فئتين مختلفتين من الطقوس الدينية. فحيثما يشمل الأمر الجماعة كلها فإن عملية المشاركة والتكفير تأخذ شكل القربان. ولكن الى جانب هذه المشاركة نجد ما يمكن تسميته عبادات خاصة يسمى الفرد من خلالها الى إيجاد رباط مادى اتحادى بينه وبين الإله بمعزل عن قربان الأضحية سواء بالاستعانة بدمه فى طقس يشبه عهد الدم المبرم بين أفراد، أو بغير ذلك من الطقوس التى تشمل مبدأ مماثلا. وتعتبر الطقوس من هذا النوع تعليمية لأنها تنم عن نفس الأفكار الكامنة فى جذور النظام المعقد للقربان القديم؛ وحرى بنا أن نوجه بعض الاهتمام اليها قبل أن نواصل تقدمنا فى موضوع القربان. وقد يؤدى بنا ذلك الى الخروج عن الموضوع، إلا أننى آمل العودة الى موضوعنا الأساسى بفهم أعمق لما يحتويه من مبادئ أساسية. ١٥

فى طقوس الساميين وغيرهم من الأمم قديمها وحديثها على السواء نجد العديد من الحالات التى يريق العابد فيها دمه على المذبح كوسيلة لنذر نفسه وصلواته للإله. ١٦ ومن الأمثلة التقليدية على ذلك مثال كهنة البعل فى السباق بين إله صور ورب إسرائيل (الملوك الأول ١٨ / ٢٨). وفى عيد إلهة السريان فى مابوج كان الأتباع يحدثون جرحا غائرا فى أذرعهم أو يدير كل منهم ظهره للآخر ليضربه، ١٧ كما يفعل الشيعة الفرس حاليا فى إحيائهم لذكرى استشهاد الحسن والحسين. ١٨ وقد سبق أن أشرنا الى أن انتشار هذا العرف بين الآراميين يؤكد اللفظ السريانى «إِنكَشَفَ» (أن يتضرع) ومعناه الحرفى «أن يجرح نفسه». ١٩

والرأى السائد حاليا عن مثل هذه الطقوس فى العصور الحديثة والقديمة على السواء هو أن إراقة الدماء بدون قتل يعد بديلا عن قربان البشرى، ٢٠ وهو تفسير يتضح من بساطته وربما كان صائبا فى بعض الحالات. أما إذا اعتبرناه تفسيراً عاما لتقديم العابد لدمه فإنه لا يعد مقنعا. فالقربان البشرى لا يقدم لصالح الأضحية، بل على حسابها لصالح الجماعة صاحبة القربان، فى حين أن إراقة الدم هو فى كثير من الحالات وسيلة لنذر الذات للإله. كما أن هناك فئة كبيرة من الطقوس سادت عند الشعوب الهمجية وكانت إراقة الدم تمثل فيها جزءا من طقوس الدمج التى كان يتم من خلالها إعلان دخول الشباب فى سن البلوغ الى طور الرجولة تمهيدا لوصولهم على نصيب كامل من المزايا الاجتماعية ومقدسات الجماعة. ومن المرجح أن يكون الغرض من الطقوس فى كلتا الحالتين إبرام هو عهد بين العابد وإلهه بطريقة أقوى من الأنماط العادية

للضرب أو معانقة الحجر المقدس أو لثمه. ويراق دم الإنسان هاهنا على المذبح أو يتم رشه على رمز الإله، وله نفس التأثير الذى يحدثه فى أنماط عهد الدم التى سبقت مناقشتها. ٢١ وتؤكد هذه النقطة من الطقوس المماثلة التى سادت بين كثير من الشعوب فى الحداد على الموتى من الأقارب. وكان التشريع العبرانى يحرم على الثكالى جرح أنفسهم حزنا على الميت، ٢٢ وهو مايربط بين هذا الطقس الذى كان على تحريمه سائدا حتى نهاية المملكة القديمة ٢٣ والطقوس الوثنية. وجرت العادة فى الحداد عند العرب واليونان وغيرهم من الأمم القديمة أن يتم خدش الوجه حتى يسيل منه الدم. ٢٤ ويتضح المعنى الأصلى لهذه العادة فى الصورة التى ظلت عليها عند بعض الشعوب. ففى نيسواوث ويلز «يقف عدد من الرجال عند حافة القبر المفتوح ويضرب كل منهم رأس الآخر بقطعة خشب معقوفة ثم يحتنون رؤوسهم على القبر حتى يسقط الدم من الجرح على الجنة». ٢٥ وكان يتم تلقى الدم والدموع المراقبة فى الحداد فى أوناهايت على خرق من الكتان كانت تلقى بعد ذلك على النعش. ٢٦ وإراقة الدم والدموع على الميت تعد هاهنا وعدا بتحمل الألم؛ ويكتمل الطقس فى استراليا بقطع قطعة من لحم الجنة يتم تقطيعها بعد أن تجف ثم توزع على أقارب الميت وأصدقائه؛ فيمص بعضهم نصيبه منها «لكى يستمد القوة والصبر» منها. والطبيعة المزدوجة للطقس فى هذه الحالة تؤكد أن الهدف هو إبرام عهد مع الميت على الصبر على فراقه.

إن قطع جزء من لحم الجنة فى الحداد عند العبرانيين والعرب وعند غيرهم من الشعوب القديمة والحديثة على السواء ليرتبط بعملية حلق الرأس أو جز

خصلة من الشعر وإلقائها في القبر أو على رماد الجثمان. ٢٧. وهنا أيضا تبين مقارنة العرف عند أجناس أشد بدائية أن الطقوس كان في الأصل مزدوجا ويساوى أراقة النكلى لدمها. ومسموح عند الاستراليين شد خصلة من شعر الجثة بدلا من قطع جزء من لحمها. إذ كان الشعر عند الشعوب البدائية يعتبر جزءا حيا وهاما من الجسد، وبالتالي فهو موضوع لكثير من الخرافات والغيبيات. ٢٨. وهكذا فإن شعر الحى يودع مع الميت وشعر الميت يظل مع الأحياء كرباط دائم يصل بينهما.

ولا تزال مقدمة الشعر شائعة بين الساميين وغيرهم من الشعوب القديمة لاني الحداد وحسب، بل في عبادة الآلهة، وتفاصيل الطقوس في كلتا الحالتين متطابقة لدرجة تجعلنا على يقين من وجود مبدأ واحد وراءهما. كان شعر أخيل قد أهدى لسبركيوس إله النهر الذي قُصّ تكريما له في عودته سالما من طروادة؛ ولكن نظرا لعلم البطل بأنه ماكان ينبغي له أن يعود فقد حوّل القربان الى باتروكلوس الميت ووضع خصلة شعره الأصفر في يد الجثة. وكانت نساء العرب تضعن شعرهن على قبر الميت؛ ويقطع الفتيان والفتيات من السريان جدائلهم ويودعونها في علب من ذهب وقضة في المعابد. ٢٩. وكان العبرانيون في حدادهم يحلقون الجزء الأمامي من الرأس؛ وكان العرب في عصر هيرودوت يفعلون مايشبه ذلك تكريما لإلههم أورتال الذي كان من المفترض أن يكون شعره على نفس الصورة. ٣٠. وإذا أخذنا هذا التماثل بين عاداتي الحداد وعبادة الآلهة دليلا على أن عبادة الآلهة كانت تقوم على عبادة الميت فإن هذا ليعد تجاوزا للشواهد؛ والواضح أن نفس الوسيلة التي كان يعتقد أنها مؤثرة في

إبرام عهد مع الميت دائم بين الحى والميت كانت تستخدم للغرض الدينى الخاص بإقامة اتحاد وثيق بين العابد وإلهه.

وانطلاقاً من هذا المبدأ العام يمكن أن نفسر النوعين الرئيسيين من مقدمة الشعير بلاصعوبة. فهي مقدمة شخصية بطبيعتها تُقدم بالأصالة عن فرد لا جماعة. لذا فلامكان لها فى الطقوس الثابتة والدورية للدين المحلى أو القبلى حيث يجتمع عدد من الناس فى طقس دينى جماعى. والهدف منها إيجاد علاقة بين فرد وإله أو توطيدها، وبالتالي فقد كانت مناسبة سواء فى الطقوس الدينية أو فى عملية دمج عضو جديد فى دائرة ديانة ما، أو فيما يتصل ببعض النذور التى يسعى العابد من خلالها الى توثيق العهد بينه وبين إلهه. من ثم فإن مقدمة الشعير فى الديانة الإغريقية تُقدم إما فى اللحظة التى يدخل فيها الشاب طور الرجولة ليحصل على نصيبه كاملاً من المسئوليات الدينية والسياسية كمواطن، أو وفاء لنذر نُذر فى لحظة احتياج للعون الإلهى. ونفس الشئ ينطبق على الديانة السامية، لكن الأمر يتطلب قدراً من الإيضاح.

كان مقدراً على الإنسان فى المجتمعات الأولى أن يصبح بحكم مولده عضواً فى دائرة سياسية واجتماعية ما هى فى الوقت نفسه جماعة دينية محددة. إلا أن هذه القدرية كان لابد من التأكيد عليها فى بعض الحالات بإقامة طقس رسمى للقبول فى الجماعة. فلم يكن للطفل أو الصبى مميزات المواطن الكامل ومسئوليته، وبناء على مبدأ عدم الفصل بين المكانة الدينية والاجتماعية لم يكن له دور كامل سواء فى حقوق الدين الجماعى أو الواجبات التى يفرضها. فهو مستبعد من العديد من الطقوس الدينية، وله أن يفعل ما هو محرم دينياً على

البدوى الكامل الأهلية. وكان الانتقال من الطفولة الاجتماعية والدينية الى النضج تسبقه عادة اختبارات للشجاعة والجلد؛ فلا بد للبدوى فى المقام الأول أن يكون محاربا. وكان الانتقال من الطفولة الى الرجولة أهم من أن يتم بلاحتفال رسمى وطقوس شعبية لدمج المبتدئ فى الأخوة الاجتماعية والدينية لقبيلته أو جماعته.^{٣١} ويتضح من ذلك أن رش دم الشاب على الرمز المقدس أو إيداع شعره على رمز إله شعبه قد يمثل سمة هامة فى مثل هذا الطقس؛ وكان بعض هذه الطقوس يقام لدى بعض الشعوب البدائية ضمن الطقوس التى كان لابد لكل شاب أن يمر بها قبل أن يتبوأ مكانة المحارب وقبل أن يسمح له بالزواج وممارسة سائر حقوق الرجولة الكاملة. ولهذه الطقوس الدمجية أهمية كبرى لدى بعض الأجناس الهمجية، وكانت ذات طابع منفر فى أغلب الحالات. وكانت مقدمة الدم بصفة خاصة تتخذ شكلا أقرب الى اختبار قاسٍ لشجاعة المبتدئ كاختبار فتیان اسبرطة على مذبح أرتميس أووليا أو الاختبار الرهيب الذى كان يحل محل الختان لدى بعض قبائل جبال الجزيرة العربية.^{٣٢} وبانخفاض حدة الطباع وتطور المجتمع من مرحلة تنظيم نفسه على أساس الحرب، هدأت شراسة الطقوس البدائية وفقدت طقوس الدمج أهميتها تدريجيا الى أن تحولت فى نهاية الأمر الى مجرد احتفال منزلى يشبه فى جانبه الاجتماعى الاحتفالات العائلية الخاصة فى العصر الحديث حين يبلغ الصبى طور البلوغ، ويشبه فى جوانبه الدينى أول عشاء ربانى يحضره الفتى الكاثوليكي. وحين يفقد أحد الطقوس مغزاه السياسى ويصبح دينيا محضا فليس من الضرورى تأجيله الى بلوغ سن الرجولة الكاملة؛ والحقيقة أن الميل

الطبيعى للوالدين يتجه الى الإسراع بنذر طفلهم للإله الذى يصبح حاميا له طوال حياته. وهكذا فإن الختان الذى كان فى الأصل خطوة تمهيدية للزواج وبالتالي احتفالا بالدخول فى طور الرجولة أصبح يجرى بصفة عامة لصبية المسلمين قبل بلوغ سن النضج، فى حين يتم تختين أطفال العبرانيين فى اليوم الثامن بعد مولده. وهناك تنوعات مماثلة لهذا العرف فى قربان الشعر عند الساميين. وكان من الشائع عند العرب فى فجر الإسلام ذبح شاة عند مولد طفل، ثم حلق رأس المولود ودهن فروة رأسه بدم الذبيحة. والهدف من هذه العادة - وتسمى «العقيقة» أو حلق الشعر - حماية الطفل من الشرور، ومن الواضح أنها كانت بمثابة نذر يتم به إدخال الوليد فى حماية إله الجماعة.^{٣٣} ومن ناحية أخرى كان شعر الأولاد والبنات من السريان يترك للنمو دون جزه منذ المولد وحتى البلوغ، ثم يتم جزه وإهداؤه فى قدس الإله كخطوة تمهيدية للزواج. أى أن تقدمة الشعر بالنسبة للفتيان والفتيات على السواء كانت احتفالا بالدمج الدينى لا بد من إقامته لهم لإعلان بلوغهم مكانة النضج الاجتماعى. ويبدو أن نفس الشئ كان يحدث فى أقداس الفينيقيين ولو للفتيات على الأقل؛ إذ كان على التابعات من الإناث فى عيد أدونيس فى بيبلوس أن يتقربن إما بشعرهن أو بعفافهن^{٣٤} تمهيدا لزوجهن.^{٣٥} وأرى أن العقيقة كانت عند العرب فى الأصل احتفالا خاصا بإعلان بلوغ طور الرجولة وأن تحويل الاحتفال الى الطفولة كان بدعة حدثت فيما بعد، إذ أن فتية العرب والشام يتركون شعرهم دون جزه، وكانت علامة النضج هى الاحتفاظ بخصلتى العارضين التى كان المحاربون البالغون يجزونها.^{٣٦} لذا فإن جز خصلتى العارضين كان علامة

رسمية على بلوغ طور الرجولة، ولا بد أنه كان يعد فى زمن هيرودوت إعلاناً رسمياً عن الانضمام الى ديانة أورتال، وإلا فإن المغزى الدينى الذى يضيفه مؤرخو الإغريق على خصلة الجبهة عند العرب يصبح بلا معنى. من ثم فعلى أن نستنتج أن تقدم الشعر فى ذلك العصر والذى كان موازياً للعقيقة كانت تُقدم لدى بلوغ طور الرجولة، وبعدها كان يتم جز شعر الجبهة كذكرى دائمة لهذا القربان النذرى. ومن الواضح أن احتفال الإعلان حتى فى العصور اللاحقة كان يقام فى الطفولة، لأن لفظ «عقيقة»، ويطلق فى العربية على شعر البطن، أى الشعر الذى يولد به الطفل، وعلى الطقس الدينى الخاص بجزه، ينطبق فى بعض الحالات على الخصلات الضاربة الى الحمرة للصبي حين يدنو من مرحلة الرجولة،^{٣٧} ويرمز مجازاً الى الزغب الناعم على جسم فرخ النعام أو خصلات شعر الحمار، ولا شبه بين أى منهما وخصلة الشعر الهزيلة على رأس طفل حديث الولادة.^{٣٨}

من ثم يتضح أن أقدم عادة سامية، سواء فى الجزيرة العربية أو بالشام، كانت التقرب بشعر الطفولة لدى الدخول فى طور الرجولة دينياً واجتماعياً. والرباط بين العبد وإلهه والذى يتم عقده بتقدمة الشعر يتسم بالدوام، ولكن كان من الطبيعى أن يتم تجديده من حين لآخر حين يكون هناك سبب للخوف من أن يكون اهتمام الإله بعبده التقي قد قل. فجرت العادة عند أهل الطائف بالجزيرة العربية أن يحلقوا رؤوسهم بقدس إله البلدة كلما عادوا من رحلة.^{٣٩} والفكرة وراء ذلك أن الغياب عن الموضع المقدس قد يرخى الرباط الدينى، فيلزم توثيقه من جديد. كما كانت تقدمه الشعر تشكل جزءاً من الطقوس

الدينية فى كل حج عربى،^{٤٠} وكذلك فى أعياد بيلوس وباميس^{٤١} الكبرى التى لم تكن مجرد احتفالات محلية، بل كانت تجذب الأتباع من مناطق بعيدة. وكان التابع فى هذه الحالة يرغب فى الانضمام الى إله وقُدس لايحتاج الى المواظبة على صلته بهما، ومن ثم كان من المناسب له أن يترك جزءا منه كرباط دائم بالمعبد والإله الذى يسكنه كلما غادر الموضع المقدس.

وكانت مواسم الحج العربى والسريانى التى كانت ترتبط بتقدمة الشعَر تعتبر طقوسا استثنائية؛ فكان الهدف منها فى كثير من الحالات إدخال التابع فى حماية إله غريب ليس لعبادته مكان فى الديانة المحلية والطبيعية للحاج، وفى كل الحالات لم يكن الطقس الدينى جزءا من الفروض الدينية العادية للعباد، بل كان يتم بصورة عفوية باعتباره عملا من قبيل الورع، أو تحت ضغط ظروف تجعل الحاج يشعر بالحاجة الى التقرب الى القوى الإلهية. ولما كان الحج الثابت الى اورشليم عند العبرانيين ولو فى العصور اللاحقة على الأقل من الطقوس العادية المفروضة على كل إنسان فإن الحج لم يشمل قربانا للشعر، وربما لم يكن هذا الشكل من العبادات مفروضا فى الزيارات العادية للمعبد المحلى فى أية بقعة من بقاع العالم القديم. فلا يعترف تشريع أسفار موسى الخمسة بتقدمة الشعر إلا فى حالة نذر النذير الذى ورد وصفه بالإصحاح السادس من سفر العدد. والتفاصيل الواردة به لاتعيننا على فهم مكانة نذر النذير فى الحياة الدينية اليهودية فى ظل التشريع، إلا أننا نعرف من جوسيباس^{٤٢} أن النذر كان ينذر بصفة عامة فى أوقات المرض أو غيره من المشكلات وأنه بالتالى كان يوازى النذر الإغريقى العادى بتقديم الشعر قربانا عند النجاة من خطر ماحق. وكانت

مسألة وقوع الإنسان في مأزق تعد من وجهة النظر القديمة دليلاً على أن القوى الإلهية التي تعتمد عليها حياته لا تبالي بما ألمّ به ونذيراً له بأن يوثق صلته بالإله الذي ابتعد عنه. وتمثل مقدمة الشعر هاهنا الوسيلة الطبيعية لذلك، وإن لم يتسن تقديم قربان على الفور فينبغي أن ينذر، لأن النذر هو الطريقة المعترف بها لاستباق أمر مستقبلي وتقديم موعد حدوثه. والنذر من هذا النوع يهدف إلى تجديد الصلوات العادية مع الإله وهو بالطبع أكثر من مجرد وعد يبذل؛ فهو وعد بآداء شيء يبدأ المرء على الفور بالإعداد له بحيث تخرج حياته منذ اللحظة التي ينذر فيها النذر من النطاق العادي للوجود الدنيوي وتتحول إلى عمل ديني متواصل.^{٤٣} وما أن ينذر المرء جز خصلاته بقدس الإله يتحول الشعر إلى شيء مقدس ولا يمكن المساس به إلى أن تحين لحظة الوفاء بالنذر؛ لذا فالخصلات المسترسلة للناذر العبراني أو الإغريقي من أمثال أخيل هي العلامات الظاهرة على أنه مكرس لخدمة الإله. كذلك فإن قرار العربي بالحج إلى موضع مقدس بعيد لم يكن إلا نذراً،^{٤٤} وكان محظوراً عليه أن يجز شعره أو حتى أن يمشطه ويغسله إلى أن يتم الحج؛ وبناء على نفس هذا المبدأ كانت رحلته بأكملها منذ أن يولى وجهه تجاه المعبد ويقرر الصلاة به تعد فترة إحرام^{٤٥} يلتزم خلالها بعدد من المحرمات من نوعية القيود التي يفرضها التواجد الفعلي في قدس الإله. والمحرمات المتصلة بالحج وغيره من النذور تتطلب المزيد من الإيضاح، إلا أن الخوض فيها الآن سيجرفنا بعيداً عن النقطة التي بين أيدينا. لذا فلا بد من تأجيل مناقشتها إلى ملحوظة إضافية في نهاية هذا الكتاب.^{٤٦} وما قلناه حتى الآن يغطي الأمثلة الرئيسة لتقديم الشعر عند الساميين.^{٤٧} وهي تمثل جوانب

عديدة، إلا أن المحصلة من مناقشتنا هى أنها يمكن إحالتها جميعاً الى مبدأ واحد. فتقدمة الشعر وتقرب المرء بدمه فى الأصل متشابهان من حيث المعنى. ولكن إذا كانت مقدمة الدم تمثل فكرة وحدة الحياة مع الإله فى أوثق أشكالها، فهى أشد بدائية من أن تظل قائمة باعتبارها طقساً دينياً. وقد ظلت تتبع عند الساميين بعد تطورهم وكان يطبقها بعض الكهنة ودوائر المتدينين؛ أما بالنسبة للعبادات العادية للأتباع العاديين فيما بطل العمل بها أو ظلت سارية بصورة مخففة فى عادة وشم اللحم بثقوب إكراماً للإله.^{٤٨} أما مقدمة الشعر فلم تكن تمثل شيئاً يجرح أحاسيس المتحضرين، فاستمرت تلعب دوراً هاماً فى الديانة حتى نهاية الوثنية، بل إنها دخلت الطقوس المسيحية فى جز شعر القساوسة والراهبات.^{٤٩}

ومما يتصل بعادة ترك جزء من الذات - سواء أكان دماً أو شعراً - فى حالة تواصل مع الإله بقدسه التقرب بجزء من الثياب أو أشياء أخرى يرتديها الإنسان كالحلى أو الأسلحة. ففي الإلياذة يتبادل كل من جلوكس وديوميد الدروع رمزا للمودة بينهما؛ وحين يعقد يونانان عهداً للمحبة والأخوة مع داود يخلع عليه ثيابه وسيفه وقوسه ومنطقته.^{٥٠} ومن يبحث عن الحماية عند العرب يمسك بثياب من يلتمس حمايته أو يعقد عقدة بعمامة حاميه.^{٥١} وفى الأدب القديم لمجد أن عبارة «أخلعُ ثيابى عنك» معناها «أنهى الرباط بيننا». ^{٥٢} فكانت الثياب تعد جزءاً من صاحبها لدرجة أنها كانت تمثل أداة للتواصل الشخصى. ومن هنا كان المغزى الدينى من تعليق السلاح والحلى والثياب كاملة، أو مجرد خرقه من الثوب على صنم أو على «ذات الأنواط». ولاتزال هذه القرابين

القماشية تُرى معلقة على أشجار الشام المقدسة وعلى أضرحة الأولياء عند المسلمين؛ وهى ليست هبات بالمعنى الشائع بل تمهد بالمودة.^{٥٣} وربما كان «شق الجيوب» فى الحداد يهدف فى الأصل الى الحصول على قربان للميت، بنفس المنطق الذى لايجعل من تقطيع الشعر فى المناسبات المماثلة رمزا ماديا للحداد بل تذكارا من تقدمه الشعر. فالرموز المادية للحداد لاينبغى أن تُطلب برفق؛ وفى كل هذه الأحوال فإن العادة توشك أن تكون طبعاً.^{٥٤}

وقد أنهى هذه النقطة بملحوظة فحوها أن مايقابل عادة ترك جزء من الذات أو من الثياب مع الإله بقدسه هو عادة ارتداء تذكارات مقدسة كالتماثيل حتى يظل هناك شئ ينتمى للإله على اتصال دائم بعابده.^{٥٥}

ومانخرج به من سلسلة العادات التى ناقشناها ومبرر الخروج عن موضوع القرابين الذى قادتنا اليه هذه العادات هو أن الطقوس التى تهدف الى إبرام ميثاق حياة بين العابد وإلهه تنفصل هاهنا عن موت ذبيحة وعن أية فكرة تتعلق باسترضاء الإله. والحقيقة أن لها أثرا تكفيريا ويتم اللجوء اليها لتجديد الصلات مع إله بعد ابتعاد مؤقت عنه، لكن هذا مجرد محصلة لفكرة أن الرباط المادى الذى توجده هذه الطقوس بين الطرف الإلهى والطرف البشرى يلزم الإله بالفرد ويلزم الفرد بالإله. وحتى فى حالة تقدمه الدم لانجد سببا للاعتقاد بأن الألم الناجم عن الجروح التى يحدثها المرء بنفسه كانت لها أية أهمية فى الطقس. ولكن لاشك أن التقرب البدائى المؤلم بالدم بمرور الزمن أصبح يعتقد أنه أشد فعالية من تقدمه الشعر الشائعة الاستخدام؛ ففى الدين نجد أن الشئ غير المألوف عادة مايدو وكأنه أشد قوة وتأثيرا وأنسب للتصالح مع الإله إذا غضب.

ويبدو أن استخدام اللفظ السريانى «إِلْكَشَفَ» يدل على أن تقرب المرء بدمه كان يرتبط أساسا عند الآراميين بالتضرع لإله غاضب، ومع أنى لأجد عند الساميين مايتهم عن وجود طقس تكفيرى رسمى قائم على هذا المبدأ إلا أن الفكرة الضمنية فيه قد تتجلى فى طقس لايزال يتبع أحيانا فى الجزيرة العربية كوسيلة للتكفير عن ذنوب أخف من القتل. فيقف المذنب حاسر الرأس حليقها على باب الشخص الذى أذنب فى حقه ممسكا بسكين حادة فى كل من يديه ويتلو عبارات معدة لهذا الغرض ويضرب رأسه عدة مرات بالسكين، ثم يمسح دمه بيده فى عتبة الباب. عندئذ لابد للآخر أن يخرج ويغطفى رأس المذنب بشال، ثم يذبح شاة ويتناولان لحمها معا على مائدة للتصالح. وأهم مافى هذا الطقس هو مسح الدم فى عتبة الباب، فهو يقابل مسح المرء لدمه فى شخص رفيقه فى قداس الفصح. من ثم فإننا لانزال هاهنا نلاحظ وجود نفس الفكرة القديمة وأن القيمة التصالحية للطقس لاتكمن فى الجروح التى يصيب المرء نفسه بها، بل فى مسح الدم لإبرام ميثاق حياة بين الطرفين.

وينفس هذا المنطق فإننا حين نتناول طقوس الدم الى تشارك فيها جماعة بأسرها والتى لابد بالتالى أن تذبح فيها ذبيحة لتوفير المادة الأساسية فى الطقس نتوقع أن نجد أن أهم أجزاء الطقس فى المصور القديمة على الأقل لا يكمن فى موت الذبيحة، بل فى مسح روحها أو دمه؛ وهو توقع صائب.

ومن بين كل قرابين الساميين نجد أن قرابين العرب هى الأشد غلظة وبدائية فى طابعها؛ وعند العرب حيث لم يكن ثم طقس نارى معقد يقام على المذبح كان الطعام المقدس هو لب الطقس. وفى أقدم أشكال القرابين العربية المعروفة

كما ورد لدى نيلوس كان الجمل الذى يتم اختياره ليكون أضحية يُربط الى مذبح بدائى من حجارة تكوم فوق بعضها، ثم يقود كبير القوم الأتباع ويطوف بها ثلاث مرات حول المذبح وهم ينشدون تراتيل مقدسة ثم يضرب أول سكين فى رقبة الجمل مع آخر كلمات التراتيل، ويسارع بالشرب من الدم المتدفق. ثم تنقض الجماعة كلها على الأضحية بالسيوف ويلتهمون أجزاء من لحمها نيئا، وفى الفترة الفاصلة بين بزوغ نجمة الصبح التى كانت علامة بدء الطقس وخفوت آخر شعاع لها قبل شروق الشمس يكون الجمل قد تم التهامه عن آخره، لحما وعظما.^{٥٦} والمعنى الواضح هاهنا هو أن الأضحية كانت تلتهم قبل أن تفارقها الروح وحين لا يزال دمها ولحمها ساخنا - يسمى اللحم النئ فى كل من العبرية والسريانية لحما «حيا» - وبالتالي فإن كلا من المشاركين فى الطقس كان يستوعب جزءا من روح الأضحية فى بدنه. ونرى هاهنا كيف أن هذا الطقس يعبر بصورة أوضح من كل مائدة عادية عن التأكيد على ميثاق بوحدة الحياة بين الأتباع، وأيضا بين الأتباع وإلههم حيث تتم إراقة الدم على المذبح نفسه.

إذن فالعنصران الهامان فى هذا القربان هما نقل الدم الحى الى الإله واستيعاب اللحم والدم الحى فى لحم الأتباع وفى دمهم. ويتم كل من هذين العنصرين بصورة بسيطة ومباشرة ويبدو فيهما معنى الطقس بصورة جلية. وفى القرايين العربية اللاحقة وفى قرايين الشعوب السامية الأكثر تطورا طرأت بعض التعديلات على هذه القسوة البدائية، وبالتالي فقد توارى المغزى الكامن فى الطقس، إلا أن جوهر الطقس يظل كما هو.

وفى كل القرايين العربية عدأ الحرق - الذى لم يكن يشع إلا فى حالة الأضاحى البشرية - كان الجانب الإلهى من الطقس يتلخص فى سفك دم الأضحية بحيث يراق على الرمز المقدس أو يتجمع فى حفرة (غيبغ) عند قاعدة صنم المذبح. وقد يتم مسح الدم فى قمة الحجر المقدس، ولاشئ أكثر من ذلك. ٥٧ وما يدخل الغيبغ من الدم يعتقد أنه قد نُقل إلى الإله؛ لذا فقد كانت الحفرة تحت المذبح فى بعض الأقداس العربية هى الموضع الذى تودع فيه كنوز النذور. وكانت بأورشليم حفرة أيضا لتلقى الدم تحت مذبح التقدّمات المحروقة، وفى بعض القرايين السريانية كان يتم جمع الدم فى حفرة كانت تسمى «مَشْكَن» على ما يبدو، وبالتالي فقد كان يفترض أنها مقر الإله. ٥٨

وفى الجزيرة العربية نجد أن أقدس مافى الطقس هو إراقة الدم وهو ما كان يحدث فى رواية نيلوس فى اللحظة التى تنتهى فيها الترانيم المقدسة. ومن ثم فهذه هى ذروة الطقس الدينى التى ينتهى بها طواف المنشدين حول المذبح. ٥٩ وفى عصور لاحقة بالجزيرة العربية كان «الطواف» لا يزال يمثل جزءا رئيسا من الدين؛ لكنه كان قد بدأ فى الانفصال عن القربان حتى قبل الإسلام، ليستحوّل إلى طقس دينى بلامعنى. أما المغزى الأصلى للوقوف الذى تحول فى شعائر الحج بعد الإسلام إلى طقس دينى ثانوى ورد تفسيراً صحيحاً له عندالمهاوون الذى يقارن بينه وبين المشهد الذى ورد وصفه لدى عدد من الشعراء القدامى حيث يقف الأتباع حول صنم المذبح وعلى مبعدة قليلة منه يحملقون فيه فى حالة من النشوة والأضاحى المذبوحة ممددة على الأرض أمامهم. ولا بد أن اللحظة التى كانت تتم فيها هذه العبادة هى التى تنتهى فيها عملية ذبح

الأضاحى أو فى أثنائها، حيث كان دمها ينساب فى الغنّيب أو يقوم الكاهن بمسحه على رأس النّصب. ٦٠

وفى الأنماط المتطورة من الديانة السامية الشمالية حيث كانت قربان النار هى السائدة نجد أن ذبح الأضحية لا يمثل ذروة الطّقس. فالمذبح ماهو إلا فرن، واحتراق دهن الذبيحة هو أقدس لحظات العبادة.

على أية حال فإن هذا لا يعد بدائيا؛ فحتى فى عصر قربان النار كان المذبح العبرانى يسمى «مذبح»، ٦١ وكانت الأضحية فى العصور القديمة تُذبح، كما هو الحال عند العرب، على المذبح أو بجواره، وهو ما يتضح فى رواية أضحية إسحق وفى سفر صموئيل الأول (١٤ / ٣٤). ٦٢ وهذه الفقرة تثبت أن العبرانيين كانوا فى عصر شاول لا يزالون يعرفون شكلا من القربان ينتهى الطّقس فيه بتقديم الدم. وحتى فى حالة قربان النار لم يكن الدم يراق على اللهب، بل يرش على جوانب المذبح أو يصب على قاعدته؛ ولم يتمكن الطّقس الجديد من الحلول محل القديم تماما. بل استمر رش الدم محورا للطّقس حتى أواخر عهد الطّقس اليهودى؛ إذ كان الأثر التكفيرى للقربان يتوقف عليه. ٦٣

أما بالنسبة للجانب البشرى من الطّقس فالتفاصيل المقرّزة التى يقدمها نيلوس ليس لها بالطبع ما يقابلها تماما فى ديانة الساميين الأكثر تطورا أو حتى عند العرب فى عصورهم اللاحقة. وبدلا من التزاحم الذى ورد وصفه عند نيلوس-التدافع الشرس لتهش قطعة من لحم الأضحية وهى لا تزال تنتفض-نجد أن العرب اللاحقين كانوا يوزعون لحم القربان على كل الحاضرين فى الاحتفال. ولكن يبدو أن «الإجازة»، أى نهاية الوقوف، كانت فى الأصل

إجازة للتدافع على الأضحية الذبيحة. وفى الحج الى مكة كانت الإجازة التى تنهى الوقوف على عرفة إشارة للانطلاق فى سباق نحو المزدلفة المجاورة حيث تكون النار المقدسة للإله قُزَح موقدة؛ والحقيقة أنها لم تكن إجازة للهبوط من عرفة بقدر ماكانت إجازة للاقتراب من قُزَح. والسباق نفسه يسمى «إفاضة» وهى تعنى إما «تفرق» أو «توزيع». أما المعنى الأول فغير ممكن لأن عرفة لم يكن أرضاً مقدسة، بل مجرد نقطة تجمع خارج الحرم حيث كانت تبدأ الشعائر، ولم يكن الوقوف بعرفة سوى تمهيد لعشية العيد بمزدلفة. ومن ناحية أخرى لو كان المعنى هو «توزيع» فإن الإفاضة تعد مقابلاً لما ورد عند نيلوس عن تدافع العرب للحصول على نصيب من القربان. والفارق الوحيد هو أن الزحام عند مزدلفة لم يكن يسمح له بالتجمع قرب المذبح، بل كان عليهم أن يشاهدوا أداء الشعائر المقدسة من بعيد؛ انظر سفر الخروج، ١٩ / ١٠-١٣. ٦٤.

إن حلول التوزيع المنظم للحم الذبيحة محل التدافع الذى يصفه نيلوس لايمس مغزى الشعيرة. فالأهم هو التعديل الذى يقضى ألايؤكل اللحم «حياً» أو نيئاً فى معظم القرايين السامية، بل يؤكل مسلوقاً أو مشوياً. ومن الواضح أن هذا التغيير قد استقر مع تقدم الحضارة؛ ولكن كان لايزال من الممكن التعبير عن فكرة اقتسام روح الذبيحة بتناول لحمها «بدمه». ويتبين من أسفار زكريا (٩/ ٧) وحزقيال (٢٣/ ٢٥) واللاويين (١٩/ ٢٦) أن اللقييمات المنموسة فى الدم كان يأكلها الوثنيون بفلسطين والأقل التزاماً بدينهم من بنى إسرائيل أيضاً؛ وسباق هذه الفقرات بما يحتويه من عقوبة القطيعة التى فرضت على من يأكل الدم فى سفر اللاويين (٧/ ٢٧) يبرر لنا أن نفترض أن هذا الفعل كان له مغزى

دينى مباشر وأن له علاقة بالقربان. ويتأكد كونه عملاً يهدف إلى التواصل مع الآلهة الوثنية لدى ابن ميمون لاعتباره مجرد استنتاج من النصوص التوراتية، بل على أساس الروايات العربية لديانة أهل حرّان.^{٦٦} ولكن يبدو أن طقس تناول الدم في المناطق السامية الشمالية كان نادر الحدوث في العصور التي تنتمي إليها أقدم الوثائق المتوفرة لنا؛ والأرجح أنه كان قاصراً على بعض طقوس الدمج الصوفى ولم يشمل القرابين العادية.^{٦٧}

لم يكن الدم يشرب في القرابين الشرعية العبرانية، أما في قربان العهد المشار إليه بسفر الخروج (٢٤) فكان يرش على الأتباع وهو ماله نفس المغزى الذى عرفناه من مقارنة مختلف أنماط عهد الدم بين البشر. وتخفى هذه السمة في الأنماط اللاحقة من القرابين، ويتم التعبير عن التواصل بين الإله والإنسان، وهو ما لا يزال يمثل محور القرابين العادية، يحرق جزء من اللحم على المذبح بينما يتم طبخ بقيته ليأكله الأتباع. أما مسح الدم الحى في العابد فيحتفظ به لبعض الحالات-سيامة الكهنة وتطهير الأبرص-^{٦٨} حيث يعد أقوى تعبير عن عقد صلة خاصة بين الإله وعبيده-^{٦٩} أو إعادة من انقطعت أواصر الأخوة الدينية بينه وبين الإله وجماعة أتباعه إلى مكانته السابقة. وفي صور التكفير عن الخطيئة كما وردت بسفر اللاويين (إصحاح ٤) لأبد على الأقل أن يغمس الكاهن إصبعه في دم الذبيحة؛ وفي هذا النوع من الطقوس يكون الكاهن ممثلاً للملئب أو يحمل خطيئته، وهو ما أشير إليه صراحة بنفس السفر (إصحاح ١٧/١٠). وهنا أيضاً يتم مسح دم حمل الفصح في أعتاب الأبواب حتى يشمل تأثيره كل من يسكنون المكان-«البيت» في كل اللغات السامية يرمز إلى

العائلة أو الأسرة بأكملها.^{٧٠} ويبدو أن الشرط الصريح بتحريم أكل لحم الحمل نيتاً موجه مباشرة الى أحد الطقوس المشابهة لما ورد وصفه عند نيلوس؛ كما أن المبدأ وراء حتمية الإسراع بتناول لحم أضحية الفصح وحظر الإبقاء على أى جزء منه حتى الصباح يتضح إذا ما اعتبرناه موروثاً عن عصر كان يتم فيه التهام اللحم الحى بأسرع ما يمكن بجوار المذبح قبيل شروق الشمس.^{٧١} يتبين من كل هذا أن الطقوس الذى ورد وصفه لدى نيلوس لم يكن بدعة استثنائية أو كماليات دينية ظهرت فى أحد أشد عصور العالم السامى وحشية، بل كان تجسيدا أصيلا للأفكار الأساسية الكامنة وراء قرابين الساميين عامة. وربما كانت تفصيلاته أقرب الى النمط البدائى لديانة الساميين منها الى أى قربان آخر وصفناه.

ويمكن القول الآن إن القربان فى الساميات ليس ضريبة مقدسة بل توحيدا بين الإله وأتباعه من خلال المشاركة معا فى تناول اللحم الحى لأضحية مقدسة ودمها. ومع ذلك فمن الملاحظ فى الأنماط الأكثر تطورا من الطقوس أن هذه الفكرة تضحل وتبدأ فى التلاشى ولو بالنسبة للأنواع الأكثر شيوعا من القرابين على الأقل. وحين يتوقف البشر عن أكل اللحم النئ أو الحى فإن الدم بعد استبعاد الأجزاء الصلبة من الجسم يعتبر أداة الحياة وحقيقة السر المقدس. إلا أن طبيعة القربان باعتباره عملا مقدسا تظل ماثلة فى توقف الأتباع عن شرب الدم المقدس واكتفائهم برشه على أجسادهم أو فى صبه بأكمله على المذبح بحيث يصبح كله من نصيب الإله فى حين يُترك اللحم ليأكله البشر. وهذا هو النمط الشائع للقربان العربى، ويتأكد وجود نفس هذا النمط عند

العبرانيين في سفر صموئيل الأول (١٤/٣٤). وفي هذه المرحلة لمجد أن القدسية الأصلية لروح الحيوان الأهلئ تظل معتدا بها ولو عند العبرانيين على الأقل في صورة معدلة حيث حرم عليهم أكل اللحم إلا في وليمة قربانية. لكن هذا التشريع لم يكن صارما لدرجة تمنع تحول اللحم الى ترف. فتضاعف القرابين في مناسبات نافهة للبهجة الدينية أو الاحتفال الاجتماعي وتفقد طقوس تناول الطعام في قدس الإله طابع القدسية الخاصة فيضعف مغزاها ليصبح مجرد دعوة الأتباع للاحتفال والابتهاج على مائدة إلههم أو اعتبار أن الوليمة لا تكتمل إلا إذا نال الإله نصيبا منها.

وتتمثل هذه المرحلة من تطور الطقس قرباني في عقيدة المرتفعات العبرانية أو في ديانة التجمعات الزراعية في اليونان. لذا فهي تتزامن تاريخيا مع مرحلة التطور الدينى التى كان الإله فيها يعتبر ملكا على شعبه وسيدا للأرض، وبالتالي كان التقرب اليه يتم بالتقدمات والفروض. فمن القواعد القديمة التى لاتزال مرعية فى الشرق أن المرء لا يمثل بين يدي رئيسه بلا هدية «تستعطف وجهه» وتسترضيه. ٧٢ ونفس العبارة تنطبق فى العهد القديم على العبادات القربانية، وفى سفر الخروج (١٥/٢٣) يسن تشريع بالآ يمثل أحد أمام الرب بيد خاوية.

وكما أن الهدايا الشائعة فى أى مجتمع زراعى بسيط تكون بالضرورة من حبوب وفاكهة وماشية تقدم لبلاط الملوك أو ديار الزعماء لكى تساعدكم على الوفاء بواجب الضيافة المفتوحة، كان من الطبيعى بالنسبة للقرابين الحيوانية بعد أن توارت أهميتها القدسية أن تصبح بمثابة هدايا تعبر عن الولاء وتقدم فى بلاط الملك الإله لكى يقيم بها مائدة عامة لأتباعه. فكان يتم دمجها فى بعض الحالات

مع تقدمات باكورة الفواكه باعتبارها فروضا ثابتة من المتوقع من كل من يسعى لنيل رضا الإله أن يقدمها فى مواسم معينة؛ وفى حالات أخرى كانت بمثابة تقدمات خاصة يرفقها التابع ببعض الالتماسات الخاصة أو يتزلف بها للإله تعبيرا عن استغفاره عن خطيئة ما وطلبا للصفح.^{٧٣} وفى حالة ما إذا كان من شأن التابع أن يسعى لعفو الإله عن خطأ اقترفه فإن التقدمة قد تكون على شكل مال يدفع بسخاء لقدس الإله؛ ففى أقدم المجتمعات الحرة كان العقاب الجسدى قاصرا على العبيد، أما خطايا الأحرار فيتم التكفير عنها عادة بدفع غرامة.^{٧٤} إلا أن الغرامة التى كانت تدفع لبيت الرب فى الأعراف العبرانية القديمة لا يبدو أنها كانت تستخذ شكل ذبائح قربانية، بل كانت أموالا تدفع للكهنة،^{٧٥} ويبدو أن الأثر التكفيرى المفترض للخطايا والقربان بكل أنواعها كان يستند الى المبدأ العام الذى يقضى بأن الهدية تسترضى الوجوه وتخفف حدة الغضب.

من المفترض أن هذه هى أقدم أشكال قربان التكفير وأن القواعد الراسخة التى بدأت تحكم طقوس المذبح عند الساميين منذ القرن السابع فصاعدا نشأت جميعا عنها. وعلى رأس الآراء التى تدعم هذا رأى أن المُحرقة التى تقدم كلها للإله ولا يحتفظ التابع بأى جزء منها لنفسه كانت تحتل مكان الصدارة بلا منازع بين القربان المقدسة. ففى الأنماط اللاحقة من الوثنية بالشام تختفى الوليمة القربانية ويقتصر مايقدم على المذبح على المُحرقات المقدسة،^{٧٦} وكانت أعلى تقدمات الخطايا عند اليهود، والتى كان يتم الدخول بدمها الى داخل بيت الرب، يتم تناولها عن آخرها ولكن ليس على المذبح،^{٧٧} بينما كان لحم سائر تقدمات الخطايا يؤخذ من المانح ليأكله الكهنة.

رأينا أن هناك مفهوما مختلفا وعميقا عن التكفير يتمثل فى إيجاد رباط حياة بين التابع وإلهه وقد ظهر فى أشد أنواع القرابين السامية بدائية وأن آثاره لاتزال باقية فى كثير من أركان الطقوس اللاحقة. وأنماط التقديس والتكفير التى يرش فيها دم الذبيحة على التابع أو يتم فيها رش دم التابع على رمز الإله لجدها فى كل مراحل الديانة الوثنية لا عند الساميين وحدهم؛ بل عند اليونان وغيرهم من الأجناس أيضا؛ ومن المرجح أن الساميين الشماليين حين بدأوا تحت ضغط الفزع الناجم عن الاضطرابات السياسية فى القرن السابع فى البحث عن طقوس غير عادية لتهدة غضب الآلهة كانوا يستهدون بالقاعدة التى تقضى بأن أنماط العتيقة وشبه المهجورة من الطقوس أشد فعالية من الممارسات الدينية المألوفة.

كما يلاحظ أن الأضحية فى كل من المحركة وتقدمة الخطيئة فى الطقوس العبرانية يتم ذبحها على المذبح «أمام الرب»، وهى عبارة مفتقدة فى التشريع الخاص بالقرابين العادية وتشير ضمنا الى أن عملية الذبح وإراقة الدم بجوار المذبح لها مغزى خاص كما هو الحال فى الطقوس العربية القديمة. ولاتزال مقدمة الخطيئة تحتفظ بآثار ولو مخففة للغاية من مسح الدم على البشر حيث يغمس الكاهن إصبعه فيه ثم يمسحه فى قرون المذبح بدلا من مجرد رشه على جوانب المذبح من وعاء؛^{٧٨} وبالنسبة لمصير اللحم الذى يأكله الكهنة بالموضع المقدس فيبين من سفر اللاويين، ١٠/١٧، أن اللحم يعطى للكهنة لأنهم يمثلون الأئمين وأن عملية الأكل تعد جزءا جوهريا من الطقس كما هو الحال فى طقس العشاء الربانى القديم. والحقيقة أن التشريع يعترف صراحة بأن لحم

تقدمة الخطيئة ودمها يعتبر وسيلة ذات فعالية فائقة للتطهر؛ فكل من يلمس اللحم يكتسب قدسية، والثوب الذى يسقط عليه الدم يجب أن يُغسل فى مكان مقدس، وحتى الوعاء الذى يخل به اللحم يجب تحطيمه أو تنظيفه لإزالة قدسيته.^{٧٩} لذا فلا يحل أكله إلا للكهنة؛^{٨٠} فاللحم، كالكأس المقدس فى الكنيسة الكاثوليكية الرومانية، أقدم من أن يلمسه سواد الناس. من ثم فتقدمة الخطيئة بالتشريع اللاوى يتطابق فى جوهره مع طقس العشاء الربانى المقدس القديم فى حياة مقدسة؛ باستثناء أن العشاء الربانى كان قاصرا على الكهنة بما يتفق والمبدأ العام للتشريع الكهنوتى الذى يحيط كل مقدسات بنى إسرائيل بسياج داخل سياج ويمنع الوصول الى الرب إلا من خلال الكهانة.

ومبلغ علمى أنه ليس هناك ما يشبه تقدمه الخطيئة العبرانية عند الساميين الآخرين؛ ولا يبدو أن هناك ديانة سامية أخرى تطورت بها فكرة إمكانية إفساد قدسية الرب وما يترتب عليها من الحاجة الى تدخل الكهنة بين عامة الناس والمقدسات. ولكن عند الرومان كان الكهنة يأكلون لحم بعض الحيوانات المقدسة، وفى قربان الإخوة أربال المقدس كان الخدم أيضا يشاركون فى الدم.^{٨١} وعند الإغريق لم تكن الذبائح المقدسة-كما هو الحال بالنسبة لأرقى أنماط تقدمه الخطيئة العبرانية- تؤكل على الإطلاق، بل كانت تحرق أو تدفن أو يلقي بها فى البحر أو فى منطقة خلاء بعيدا عن أقدام البشر.^{٨٢} ومن المفترض بصورة عامة أن ذلك يرجع لنجاستها بعد أن حملت خطايا الأثمين؛ إلا أن هذا التفسير مستبعد لا بالقياس على تقدمه الخطيئة العبرانية التى تعتبر «أقدس المقدسات» (توديش قَدَشِيم)، بل بناء على عدد من الشواهد فى الأساطير والطقوس

الإغريقية. فالأرض والبحر عند الإغريق ليسا نجسين بل مقدسين، وكان يعتقد في ترويزن أن الإكليل المقدس ينبت من جيف الأضاحى التى تذبح تكفيرا عن الآثام.^{٨٣} كما أن أفضل الأضاحى هى الحيوانات المقدسة كخنزير ديميتير وكلب هيكات، وكان جوهر التطهير يكمن فى مسح دم التقدمة فى الشخص الأثم، وهو مالم يكن يصلح إلا إذا كانت الإضحية قربانا مقدسا. والحقيقة أن الدم كان أقدس من أن يُترك فى متناول يد شخص سرعان ما يعود الى حياته العادية، لذا فقد كان يتم إزالته بالماء مرة أخرى.^{٨٤} وحسب قول بورفيرى كان على من يلمس قربانا مقدما بغرض تجنب غضب الآلهة أن يغتسل ويغسل ثيابه فى ماء جارٍ قبل دخوله المدينة أو داره،^{٨٥} وهو حكم يتكرر فى حالة تقدمات الخطيئة العبرانية التى لا تؤكل وفى حالة العجل الأحمر الذى كان رماده يستخدم للتطهر. وكان حرقه يتم «خارج المخيم»، وكان على كل من الكاهن المساعد والشخص الذى يتخلص من الجثة أن يغتسل ويغسل ثيابه كما يحدث فى الطقس الإغريقى تماما.^{٨٦}

من كل هذا يتبين أن تقدمة الخطيئة وسائر أشكال التقدمة المقدسة بما فيها المحرقة والتى لا تتضمن طعاما قربانيا يشارك فيه صاحب القربان، تنحدر من طقس قديم خاص بالعشاء الربانى القربانى بين الأتباع وإلههم، وتستند فى جوهرها الى نفس المبدأ الذى تستند اليه القرايين العادية التى كان الطعام القربانى يحتل فيها مكانا رئيسا. إلا أن تطور هذا الجزء من موضوعنا يجب تأجيله الى محاضرة أخرى نحاول فيها أن نشرح فيها كيف أصبح النمط الاصلى للقربان ينقسم الى نوعين مختلفين من العبادات وكيف أدى الى نشأة

القرابين «الشَرْفِيَّة» أو العادية من ناحية والقرابين «المقدسة» أو الاستثنائية من ناحية أخرى.

✱

هوامش

١ انظر الشواهد فى كتابى *Kinship*, p. 284 وانظر Doughty, ii. 41 حيث نجد وصفاً يقصر شرب القحطانيين لدم البشر على الارتباط بعهد الدم.

٢ قام فريزر (Frazer, *Totemism*, p. 54) بجمع شواهد على قتل الحيوان دون أكل لحمه. أم بالنسبة لأكل لحمه فيرجع القارئ إلى Cruickshank, *Gold Coast* (1853), p. 133.

٣ انظر مجموعة الشواهد فى Trumbull, *The Blood Covenant* (New York, 1885) وعند العرب فى Wellhausen, p. 120; *Kinship*, pp. 48 sq., 261; Goldziher, *Litteraturbl. f. or. Phil.* 1886, p. 24, *Muh. Stud.* p. 67. ولن أورد شواهد تفصيلية فيما بعد عما ورد وصفه فى هذه الأعمال.

4Trumbull, p. 5 sq.

5Doughty, ii. 41. وقيمة الشواهد تعد مستقلة تماماً عن دقة العبارة القائلة بأن قحطان لاتزال تمارس هذه العادة. انظر أيضاً Trumbull, p. 9.

6Matt. xxvi. 23.

7Herod, iii. 8.

٨ هناك المزيد عن التفسيرات التى طرأت على طقوس العهد عند الساميين فى المملوحة الإضافية (ج).

٩ وربما كان لابد من إجراء الطقس أيضا بين العربى وبين «أهل قريته» وهو ما نفهم منه أنه عربى آخر ولكن من عشيرة أخرى. إذ لو كان يتم إبرام اتفاق بين شخصين من نفس العشيرة لما كان هناك معنى لضم «أصدقاء» يوافقون على المشاركة فى الالتزام بالعهد.

١٠ أقارن ذلك بعهد الدم الذى كان الهندي من قبائل الموسكيتو يرمه مع نوع الحيوان الذى يختاره لكى يصبح حاميا له؛ Bancroft, i. 740 sq; Frazer, p. 55.

١١ انظر الأمثلة على أكل لحوم البشر وشرب الدم البشرى فى *Kinship*, p. 284 sq.

١٢ الخروج، ٢٤/٤ وما بعدها.

١٣ التكوين، ١٥/٨ وما بعدها.

١٤ كانت مسألة أن علاقة يهوه ببنى إسرائيل غير مادية، بل أخلاقية، هى عقيدة الأنبياء ويؤكد عليها سفر التثنية. إلا أن الفقرات المستشهد بها تدل على أن ترجع فى أساسها إلى عصر ما قبل الأنبياء. ومع أن الأنبياء أضفوا عليها جدة وقوة إلا أنهم لم يعتبروا الفكرة بدعة. والحقيقة أن شعبا كبنى إسرائيل ليس كيانا ماديا كالعشيرة، ومنذ عصر موسى فصاعدا لم يعد يهوه باعتباره إله القومى مجرد إله مادي لعشيرة، بل كان إله اتحاد من القبائل، لذا فإن فكرة وجود ديانة قائمة على ميثاق لها ما يبررها تماما. وربما كانت عبادة يهوه من جانب كل أسباط إسرائيل ويهوذا أقدم زمنا من فكرة التَّسَبُّب التى تنسب كل العبرانيين إلى أب مادي واحد؛ انظر *Kinship*, p. 257. وما يفسر نظرة النبی محمد للوثنية على أنها تقوم على التحالف (Wellh. p. 123) أن آلهة الجزيرة العربية الكبرى لم تكن فى عصره آلهة عشائرية.

١٥ فى هذا الصدد انظر المجموعة الغزيرة من المواد لدى ويلكن (G. A. Wilken, *Ueber*) (1886-7, *das Haaropfer, etc.*, Amsterdam).

16 Cf. Spencer, *Leg. Rit. Heb.* ii. 13. 2.

17 *Dea Syria*, 1.

١٨ يبدو هذا وكأنه صورة حديثة من الطقوس القديمة لعبادة أنانيس إذ كانت الطقوس المماثلة في عبادة يبللونا في روما في ظل الامبراطورية مستمارة من كبادوقيا، ومن نمط من ديانة أنانيس. وكانت الأخيرة تقترب من عبادة إلهة السورين، ويبدو أنها تطورت إلى حد بعيد تحت التأثير السامي. انظر بحثنا بعنوان "Ctesias and the Semiramis Legend", *English*, *Hist. Rev.*, April 1887.

19 *Journ. Phil.* xiv. 125; Nöldeke in *ZDMG*. xl. 723.

٢٠ انظر 10. 16. Pausanias, iii. حيث ورد هذا الوصف لعملية الجلد الدامي للشباب الاسبرطي لتأهيلهم للمواطنة الكاملة على مذبح أرتميس أورثيا. انظر Bourke, *Snake*, *Dance of the Moquis of Arizona*, p. 196; Wilken, *op. cit.* p. 68 sqq. ٢١ تتأكد ضرورة سقوط الدم على المذبح أو عند قاعدته صراحة في بعض الحالات منها مثلا عبادة اسبرطة لأرتميس أورثيا وفي عدد من الطقوس المكسيكية المماثلة؛ انظر Sahagun, *Nouvelle Espagne* (French Tr., 1880), p. 185. وفي وصف تيبولوس (Tibullus, Lib. i. El. 6, vv. 45 sqq.) لعبادة يبللونا يتم رش الدم على الصنم؛ ويضيف آباء الكنيسة أن المشاركين في هذه الطقوس كانوا يشربون دم بعضهم بعضا.

٢٢ اللاويين، ١٩/٢٨؛ ٢١/٥؛ الثانية، ١٤/١.

٢٣ إرمياء، ١٦/٦. والجنادة التي يصفها إرمياء في الفقرة التالية (انظر النسخة المتقحة وقارنها بالفقرة ٤ من الإصحاح ٩ من سفر هوشع) والتي كان هدفها تهدئة الحزن هي في أصلها طقس للمشاركة والتواصل مع الميت؛ انظر Taylor, *Primitive Culture*, ii. 26 sqq. فهذا التواصل هو سلوان للأحياء؛ إلا أن المواساة في أندم العصور كان لها أساس مادي؛ «فالسلوان» العربي يتكون من ماء يخلط بتراب القبر (Wellh. p. 142)، وهو شكل من أشكال التواصل يشبه من حيث المبدأ العرف الاسترالي بأكل قطعة صغيرة من الجثة. وتقبل إحدى مدارس علم الإنسان حاليا إلى تفسير كل عادات الموت بإرجاعها إلى الخوف من الأرواح. إلا أن عادات

الموت عند الساميين، بدءاً من ثم الجثة (سفر التكوين، ١/٥٠)، ثمليها أحاميس نطل حية بعد الموت.

٢٤ يقدم لها وزن (Wellh. p. 160) المراجع اللازمة. ولزيد من الاطلاع على طقوس الحداد عامة انظر البخاري، ج ٢، ص ٧٥ وما بعدها، وفرايتاج في ترجمته اللاتينية للحماسة، ج ١، ص ٤٣٠ وما بعدها.

25F. Bonney in *Journ. Anthropol. Inst.* xiii (1884), p. 134.

26Cook's *First Voyage*, Bk. i. chap. 19.

٢٧ بالنسبة للعرب (حيث كانت هذه الطقوس قاصرة عندهم على النساء) انظر المصادر المشار اليها اعلاه؛ وانظر Krehl, *Rel. der Araber*, p. 33; Goldziher, *Muh. Stud.* 248. i. ويلاحظ أيضاً أن لفظ «حَلَّاق» = «حَالِقَة» معناه «موت». أما العبرانيين فلم تكن عاداتهم حلق الرأس كلها، بل الجزء الأمامي فقط - انظر أسفار إرمياء (١٦/٦)؛ عاموس (٨/١٠)؛ حزقيال (١٨/٧)، والتحرير التشريعي في سفر اللاويين (٢٧/١٩)؛ الشريعة (١٤/١)؛ وانظر سفر اللاويين (٥/٢١)؛ حزقيال (٢٠/٤٤). وفي حالة العبرانيين ليس هناك نص صريح على وضع الشعر على القبر. أما في الجزيرة العربية فكان هذا يحدث في عصور الوثنية، ولا يزال يحدث عند بعض قبائل البدو بشهادة الرحالة المحدثين. ومن السمات المميزة للعادة العربية أن الكلى بعد حلالة رأسها كانت تربطها بالسَّاقاب، وهي قطعة قماش ملطخة بدمها. انظر بيت الشعر المنسوب إلى الخنساء في التاج.

وقد قام 28Enc. Brit. article "taboo". Wilken (*op. cit.* p. 78 sqq.;

سمسونيدج (Simsonage, *Gids*, 1888, No. 5) بجمع عدد من الشواهد تدل على أن الشعر غالباً ما يعتبر مكمناً للروح والقوة. وقد تكون هذه الفكرة مرتبطة بحقيقة أن الشعر يستمر في النمو والحياة حتى في السن المتقدمة، وهو ما تؤكد حقيقة أن الأظافر تعتبر موضع إجلال غيبي عند كثير من الشعوب. وتتشعر عادة قص خصلة من شعر الرأس انتشاراً واسعاً. انظر

Wilken, *Haaropfer*, p. 74 ، وبالنسبة للعرب هناك عبارة لعربي مهربي لدى دوتي (Doughty, i. 450) لا يوليها دوتي اعتبارا كبيرا. ولكن يبدو لنا أن عادة نص شعر الميت تفهم ضمنا حين نقرأ أن البكرين قبل معركة قضة حلقوا رؤوسهم للدلالة على استعدادهم للموت (Ham, 253, l. 17)، وربما نفهم ذلك أيضا عند ابن هشام (p. 254, l. 16 sq.) حيث يرى أحد الناس في المنام رأسه وقد حلقت، فيسلم بأن ذلك نذير بالموت. ويعتقد ويلكن أن الشعر كان يتم قصه أصلا من جثة الميت أو من جسم المحتضر لتيسير خروج الروح من الجسد. وقد نجد هذه الفكرة بعض الجاذبية بالنسبة للعقلية البدائية حيث يستمر الشعر في النمو لبعض الوقت بعد الموت. ولكن حين نجد شعر الميت يستخدم كوسيلة للرجم بالغيث أو كقيمة كما هو الحال عند كثير من الشعوب (Wilken, *Haaropfer*, Anh. ii.) نستنتج أن الفرض الأول من قصه هو حفظه كوسيلة للتواصل المستمر مع الميت. وحيازة خصلة من شعر إنسان أو قطعة من أظافره في السحر البدائي وسيلة فعالة للسيطرة عليه. وهذا هو السبب في اعتقادي لقيام العربي بقص خصلة من شعر الأسير قبل إطلاق سراحه ووضعها في جعبته؛ انظر المصادر الواردة لدى ويلكن (ص ١١١) ولدى راسموسين (الأغاني، ج ١٢، ص ١٢٨، Rasmussen، Addit. p. 70 sq.

Dea Syria, lx ٢٩ حيث نجد الكتاب المحدثين يعملون الأمر يبدو وكأن الفتيات يقدمن خصلهن والفتيان لحاهم. انظر Ephraem Syrus, *op. Syr.* i. 246؛ وفي النسخة السريانية لسفر اللاويين (٢٧/١٩) ترجمت الفقرة على النحو التالي «لا تتركوا شعوركم ينمو»، ويشرح إنرايم قائلا إن عادة الوثنيين جرت على ترك الشعر دون قص لبعض الوقت، ثم يحلقون رؤوسهم بالمعبد أو بجوار عين مقدسة في يوم معين.

٣٠ وردت الإشارة إلى طريقة قص العرب لشعرهم في سفر إرمياء (٢٣/٢٥). كما وجدت هذه الطريقة في مناطق أخرى منها بعض بقاع آسيا الصغرى (*Iliad*, ii. 542; *Plut. Thes.*) وفي ديلفي حيث كان نثيان (5; *Strabo*, x. 3. 6; *Choerilus, ap. Jos.*, c. *Ap.* i. 22).

الإغريق يهدون شعر الطفولة الطويل قربانا، كانت هذه القصة تسمى (Θησιδ). وقال إن ثيوس لم يقص إلا خصلة جبهته بالمعبد. وكانت هذه هي طريقة تصفيف شعر المحاربين عند القوريطيين؛ لذا فمن المفترض أن الأطفال كانوا يتركون خصلة الجبهة تنمو ثم يتقربون بها لدى بلوغهم طور الرجولة، بنفس المنطق الذي تعتبر به ذؤابتنا المعارضين عند العرب علامة على الطفولة.

٣١ في بعض الحالات يبدو الطقوس مرتبطين بتحويل الصبي من عشيرة الأم إلى عشيرة الأب. ولكن لا داعي للخوض في هذه المسألة في هذا المقام.

٣٢ تستطرق إلى العلاقة بين الختان وقربان الدم الخاص بالدمج في موضع آخر.

٣٣ تتعرف على مسألة اعتبار الشعر قربانا من عادة المسلمين التصديق بوزنه فضة، وهي عادة يشار فيها عادة إلى مثال فاطمة. والزكاة قربان ديني. وفي عادة مشابهة يشير كل من هيرودوت (٢، ٦٥) وديونورس (١، ٨٣) إلى وجودها عند المصريين القدماء كانت الفضة تؤدي لقدس الإله. لمزيد من المعلومات انظر *Kinship*, p. 152 sqq. حيث ركزت على الغرض من هذا الطقوس وهو تسهيل تغيير نسب الطفل حين بدأ إقرار قاعدة نسب الطفل لأبيه لا لأمه. ولازلت أرى أن هذه المسألة تستحق الاهتمام وأن الرغبة في إثبات ديانة الطفل ونسبه القبلي بأسرع ما يمكن كانت سببا في إقامة هذا الاحتفال في الطفولة. إلا أن الملاحظات التي يديها تولديكه في 184. *ZDMG*. xl. إلى جانب تأمل موضوع قربان الشعر برمته قد أقنعني أن لفظ «عقيقة» لا يرتبط بفكرة تفسير النسب، بل كان مستقى من قص شعر البطن. على أية حال فإني أرى ما يؤكد الرأي القائل أن العادة القديمة عند العرب والسريان تؤجل حتى البلوغ، فالمعقيقة مصطلح أقوى من أن ينطبق على خلق الشعيرات الهزيلة للمولود، في حين أنه يناسب التقرب بالخصلات الطويلة التي تميز مرحلة الصبا. انظر استخدام نفس هذا الفعل في عبارات من قبيل «عقت تميمته» (الكامل، ٤٠٥)، «عق الشبَاب تميمتي» (التاج) بمعنى قص التميمية بعد بلوغ الصبي مرحلة الرجولة، حيث كانت تعلق له في طور الطفولة. وفي الشام الحديثة منطقة صيدا)

لا يقص شعر الطفل الى أن يكمل عامه الأول (ZDPV. vii. 85).

34Dea Syria, vi.

35Sozomen, v. 10. 7; Socrates, i. 18 وانظر العادة المماثلة فى بابل لدى

هيرودوت (١، ١١٩). ولا يفترض أن المشاركة فى هذه الطقوس كانت قاصرة على الفتيات قبل الزواج، بل كانت إجبارية بالنسبة لهن.

36Wellh., Heid. p. 119.

٣٧ إمرو القيس، ٣، ٤١ وانظر لسان العرب، ١٢، ١٢٩، و Dozy.

٣٨ زهير، ١، ١٧.

39Muh. in Med. p. 381.

40Wellh. p. 117; Goldziher, op. cit. p. 249. تتضح حلقة الشعر باعتباره

قربانا فى عبادة أقصر حيث كان يختلط بقربان من الطعام.

Dea Syria, vi., lv. ٤١ وفى الحالة الأخيرة كان يتم حلقة شعر الحاجبين، ونجد قربان

شعر الحاجبين فى بيرو أيضا ضمن شرائع الإنكا. وفى نقش سيتيوم نرى الحلاقين (جلّيم) وقد أدرجوا ضمن كهنة المعبد الثابتن.

42B. J. ii. 15. 1.

٤٣ إذا توقف النذر على حدوث شئ فى المستقبل فإن الالتزام لا يدخل حيز التنفيذ الى أن

يوفى الشرط.

٤٤ وهو يعتبر نذرا صريحا فى التشريع الإسلامى.

٤٥ لا يحتاج الحاج فى الإسلام الى الإحرام إلا حين يصل الى حدود البقاع المقدسة. ولكن من

المسموح له أن يحرم منذ أن يغادر بيته؛ وهذا هو ماجرت العادة به فى القدم.

٤٦ انظر الملحوظة الإضافية (ط).

٤٧ ويبعيدا عن قربان الشعر هناك حالات يتم فيها حلق الشعر كله (دون إحرام) كوسيلة

للتطهر بعد الدنس؛ أنظر سفر اللاويين، ٩/١٤ (تطهير الأبرص)؛ *Dea Syria*, liii. (بعد الدنس بلمس الميت)؛ سفر التثنية، ١٢/٢١. وفي مثل هذه الحالات يتم جز الشعر لأن الأرجح أن يعلق الدنس به بصقة خاصة.

٤٨ المرجع التقليدي للوشم على الذراع والرقبة في الشام في عهد الوثنية هو *Dea Syria*؛ ولزيد من المعلومات انظر *Spencer, Leg. Rit. Heb. ii. 14*؛ وانظر *Kinship*, p. 213. وكانت علامات الوشم دليلاً على أن صاحبها مكرس للإله؛ من ثم فإن العهد الأبق الذي تم وسمه بالعلامة المقدسة بمعبد هرقل عند الفرع الكانوبي من النيل لم يعد يمكن لسيدته أن يطلب به (Herod. ii. 113). لذا فإن هذه العادة تقف على خط واحد مع وسم الماشية والعميد والأسرى. أما في سفر اللاويين (٢٨/١٩) حيث نجد إدانة للوشم باعتباره عادة وثنية فإنه يرتبط على الفور بالحز الذي كان يتم عمله في لحم الجسم إعلاناً عن الحداد أو إكراماً للميت، وهو ما يبين أن الوشم في أصله ماهو إلا الندوب الدائمة التي تتخلف عن الثقوب التي يسحب منها الدم لاستخدامه في طقوس نذر الذات للإله. ولا نجد عند العرب دليلاً مباشراً على وجود أي مغزى ديني للوشم، ويبدو أنه كان قاصراً على النساء. والأرجح أن هذا ليس من قبيل المصادفة، بل كانت علامات الوشم في الأصل وسم مقدس كذلك الذي نجده عند السريان، لذا فقد كان يعتقد أن لها قوة السحر. ويصف بيترو ديلا فاللي (Pietro della Valle, 1843, i. 395) الوشم العربي ويقول إنه كان يمارس في كل أرجاء الشرق بين الرجال والنساء على السواء ولكن من الملاحظ أن الرجال فقط هم الذين يلجأون للوشم بين نصارى أهل الشام، والصورة التي يختارها كل شخص منهم تعد رمزاً مقدساً ودليلاً على أن الرجل معفى من الخدمة العسكرية المفروضة على المسلمين. واليد الموشومة عند الفرزدق علامة يوسم بها الغريب. وفي مصر يلجأ الرجال من طبقة الفلاحين إلى الوشم أحياناً.

٤٩ كانت هذه العادة موجودة في عصر جيروم في أديرة مصر والشام (Ep. 147 ad Sabinianum).

٥٠ صموئيل الأول، ١٨/٣ وما بعدها. ونفترض من جانبنا أن شاول كان طبقاً للقانون القديم ملزماً بالاعتراف بالمعهد المبرم بين داود وابنه، وأن هذا ينبغي أن يؤخذ في الاعتبار في الحكم على العلاقات بين ثلاثتهم فيما بعد.

51 Wellhausen, *Heidenthum*, p. 105, note 3; Burckhardt, *Bed. and Wah. i.* 130 sq.; Blunt, *Bedouin Tribes of the Euphrates*, i. 42. بوركهاردت إن العقدة يتم عقدها على أن يقوم الحامي بالبحث عن شهود لإثبات الاتفاق، و «تتبع نفس هذه العادة في الإشهاد على أى اتفاق». إلا أنى أرى أن العقدة هى رمز للارتباط الذى يُدعى الشهود لإثباته، وقد علمت فى الحجاز أن المتضرع يأخذ مزقة من طرف العمامة ليحفظ بها رمزا على الاتفاق. وفى قربان العهد (Herod. iii. 8) يرش الدم على الأحجار المقدسة مع خيوط من ثياب طرفى المعهد.

٥٢ امرؤ القيس، المملقات، ٥٠، ٢١.

٥٣ كان البعض فى فجر الإسلام يحتفظون بقدر من الماء لاستخدامهم الشخصى بتعليق خرق من طرف غطاءه على شجرة بجواره أو بإلقائها فى الحوض؛ الفرزدق، ص ١٩٥.

٥٤ يلاحظ أن معظم سبل التعبير عن الحزن مستقاة من العادات التى كانت شائعة فى العصور البدائية فى الحداد على الميت. إلا أن هذه العادات لا تقوم جميعاً على مبدأ واحد. فإذا كانت أشد الشعوب بدائية تسمى إلى الإبقاء على صلاتها بموتها فقد كانت تعتقد أيضاً بوجود مخاطر تحوم حول فراش الموت والجثث والقبور، وكانت كثرة من الطقوس الجنائزية تقام للوقاية منها كما بين فريزر (Frazer, *Journ. Anthr. Inst.* xv. 64 sqq.)؛ ولو أنى أعتقد أنه لم ينسح مجالاً لمبدأ آخر يكمن وراء هذه العادات، ألا وهو الرغبة الحميمية فى الحفاظ على صلات مودة بموتاهم.

٥٥ وفى فلسطين الحديثة نجد أن من يعلق خرقة على شجرة مقدسة يأخذ معه إحدى الخرق المعلقة من قبل للوقاية من الشرور.

٥٦ لا ينبغي اعتبار ذلك من قبيل الأمور التي يصعب تصديقها؛ إذ كان سكان الكهوف يلتهمون لحم الماشية وعظمها (Artemidorus, *ap.* Strabo, xvi. 4. 17).
٥٧ زهير، ١٠، ٢٤.

٥٨ انظر النص المنشور لدى دوزي ودي غويه ضمن أعمال مؤتمر لايدن للمستشرقين (Dozy & De Goeje, *Actes*, 1883, vol. iii. pp. 337, 363). لمزيد من المعلومات عن الغنغاب انظر Wellhausen, p. 100. وقارن ذلك بالطقوس الفارسية لدى Starbo, xv. 3. 14 وفي بعض قرابين الإغريق في Plutarch, *Aristides*, xxi.

٥٩ كان نشيد الحمد (تهليل، هليل) يصاحب الرقص حول المذبح (المزامير، ٦/٢٦ وما بعدها)، حيث كان الغناء والرقص في العصور البدائية متلازمين.

Wellhausen, p. 56 sq.; Yacut, iii. 94; (cf. Nöldeke in *ZDMG*. 1887, p. 721); *ibid.* p. 182 (*supra*, p. 228).

٦٠ في الآرامية «مَدْبَح»، وفي العربية «مَدْبَح» وهو يعني أيضا في العربية «خندق» وهو ما يمكن فهمه مما قيل عن الغنغاب.

٦١ *supra*, 202. والأضحية في المزمور ١١٨، الإصحاح ٢٧ كان يتم ربطها بالحبال إلى قرون المذبح، وهو ما بعد من بقايا عادة قديمة لم يعرفها أصحاب الترجمة السبعينية للتوراة ولا الشراح التقليديون من اليهود. انظر الوند القرياني الذي كانت الأضحية تربط إليه في قرابين اليدا.

Heb. ix. 22; Reland, *Ant. Heb.* p. 300.

٦٢ قد يلاحظ أن شعائر المزدلفة تتم جميعا بين غروب الشمس وشروقها، ويبدو أنه كان هناك قربان واحد يتم تقديمه عند غروب الشمس أو بعده مباشرة وقربان آخر قبيل شروق الشمس، - وهي نقطة أخرى للتواصل مع الطقس الذي ورد وصفه لدى نيلوس. وكان الوقوف المقابل لقرابين الصباح يتم بمزدلفة داخل الحرم بالطبع، إذ كان الحجيج يعتبرون محرمين بالفعل.

بالشعيرة السابقة. ويتحدث النابغة فى موضعين عن سباق للحجيج باتجاه موضع يسمى إلال. وإذا كانت الإشارة هاهنا الى الحج الى مكة، فلا بد أن تكون إلال هى المزدلفة وليست موضعا بعرة كما يفترض الجغرافيون.

٦٥ لا أدري سبب تصحيح كورنل للفقرة ٢٥ من الإصحاح ٣٣ من سفر حزقيال بالفقرة ٦ من الإصحاح ١٨ والفقرة ٩ من الإصحاح ٢٢ وليس العكس. انظر شروح اللاويين (٢٦/١٩) حيث يقع نفس الخطأ.

٦٦ دلالة الحائرين، ٣، ٤٦، ج ٣، ص ١٠٤ من طبعة منك (Munk's ed., 1866) و ص ٣٧١ من ترجمته له. أما وجود روايات عند ابن ميمون عن الحرائين فيوضح بمقارنة الفقرة بتظيرتها التى تم الاستشهاد بها أعلاه عن مصدر عربى ضمن أعمال مؤتمّر لايدن؛ ولكن قد يكون هناك شك فيما إذا كانت مصادره قد أكدت مسألة تناول الدم عند الحرائين أم أنه اقتصر على التلميحيات التى فسر بها الشاهد التوراتى.

٦٧ للمزيد من المعلومات عن القربان الصوفية عند الساميين الوثنيين راجع المحاضرة الثامنة. ويتضح تناول هذه القربان بدمها بمقارنة أشعياء ٤/٦٥ و ٣/٦٦، ١٧. وتشير كل هذه الفقرات الى نوعية واحدة من الطقوس كانت الأضاحى المختارة فيها من كائنات محرمة تحريما صارما فى الحياة العادية-كالبيع والكلاب والضران والضيوارى بصفة عامة. فكان يتم إضفاء صبغة التقديس والقدرة على التطهير كما نعرف من الفقرة ١٧ من الإصحاح ٦٦، وهو ما يعزى الى المشاركة المقدسة فى اللحم المقدس. فكان اللحم يؤكل فى شكل حساء وهو ما يسمى «بجوليم» فى الفقرة ٤ من الإصحاح ٦٥، أى «الميتة» أو لحم حيوان قتل بصورة أبقت الدم فى جشته (حزقيال، ٤/١٤؛ وانظر زكريا ٧/٩). ولنا أن نتصور حساء يصنع بالدم كالحساء الأسود عند أهل اسبرطة وهو ما يبدو أنه كان فى الأصل طعاما مقدسا أيضا يخصص للمحاربين. ويتم نحر قربان الكلب فى ٣/٦٦ بكسر عنقه وهو ما يتفق مع هذا الاستنتاج. كما كان الدب المقدس الذى يمثل القربان فى ألغاز الآينو يقتل بدون إراقة دمه؛ انظر الطقوس الهندية فى Strabo

Mannhardt, xv. 1. 54; Cappadocian, *ibid.* xv. 3. 15
Ant. Wald- u. Feldkulte, p. 160 وحالات أخرى من نفس النوع في *Journ. R.*
Geog. Soc. vol. iii. p. 283, vol. xl. p. 171.

٦٨ اللاويين، ٨/٢٣؛ ١٤/٦، ١٤.

٦٩ تقوم العلاقة بين الرب وكهنته على عهد (الثنية، ٩/٣٣؛ ملاخي، ٢/٤ وما بعدها).
 ٧٠ في الجزيرة العربية الحديثة «جرت العادة بالذبح على باب الخيمة ورش الإبل بالدم» (Blunt, *Nejd*, i. 203; Doughty, i. 499) بفرض حمايتها من المرض. كما كانت
 الغنمة التي تؤخذ حية من غزوة ترش بدم القربان ربما بفرض دمجها ضمن ماشية القبيلة (تلاد
 Doughty, i. 452). وهناك إشارة غامضة لتلطيف الجمل بالدم عند الأزرقى (ص ٥٣).
 للمزيد من المعلومات عن موضوع رش الدم بصورة عامة انظر Kremer, *Studien*, p. 45
.sqq

٧١ هناك الكثير من الآثار القديمة في الطقس الفصحى لدرجة تغري بالظن بأن التشريع الذي
 ينص عليه سفر الخروج (١٢/٤٦) «وعظما لا تكسروا منه» ربما كان تحريماً لعرف مأخوذ من
 التشريع الذي ذكره نيلوس ويقضى بضرورة تناول العظم واللحم على السواء.
 ١٧٢ الامثال، ١٩/٦ وفي المزامير، ١٣/٤٥ (١٢): «تترضى وجهه». وهي عبارة يشيع
 استخدامها في العهد القديم في سياق العبادات الموجهة للإله، كما هو الحال في صموئيل
 الأول، ١٣/١٢ عن المحرقة.

٧٣ صموئيل الأول، ١٩/٢٦: «فإن كان الرب قد أهاجك ضدى فليستم تقدمه».
 ٧٤ وسبب ذلك أن ضرب الحجر أو إحداث عاهة به لم يكن في مقدور أحد حتى لو كان من
 الزعماء، إذ أن من يفعل ذلك كان يعرض نفسه للثأر. ولا تزال تلك القاعدة مرعية سارية عند
 البدو كما كانت عند قدماء بني إسرائيل؛ انظر *The Old Testament in the Jewish*
Church, 2nd ed., p. 368.

- ٧٥ الملوك الثاني، ١٢/١٦؛ انظر عاموس، ٨/٢؛ هوشع، ٨/٤.
- ٧٦ القول بأن أهل حران لم يكونوا يقرّبون لحم القرابين يبدو مبالغاً فيه، ولو أنه يستند إلى الطابع الغالب على طقوسهم. انظر Chwolson. ii. 89 sq.
- ٧٧ اللاويين ٢٣/٦ (٣٠)؛ ١٦/٢٧؛ ١١/٤، ٢٠.
- ٧٨ اللاويين، ١٧/٤، ٣٤ مقارنة بـ ٢/٣. لفظ «زرق» في العبرية معناه الرشح برشاش أو «مزيق».
- ٧٩ اللاويين، ٢٠/٦ (٢٧).
- 80Ewald, *Alterthümer*, 3rd ed., 87 sq.; انظر قرايين السمك بالشام والتي لم يكن يأكل منها إلا الكهنة، *supra*, p. 293.
- 81Maruardt, *Sacralwesen*, p. 185.
- 82Hippocrates, ed. Littre, vi. 362.
- 83Pausanias, ii. 31. 8.
- 84Apoll. Rhod., *Argon.* iv. 702 sqq. Cf. Schoemann, *Gr. Alterth.* II. v. 13.
- 85De Abst. ii. 44.
- ٨٦ اللاويين، ١٦/٢٤، ٢٨؛ العدد، ١٩/٧-١٠. وفي الفهرست وبعد القول بأن القرابين عند أهل حران لم تكن تؤكل، بل كانت تحرق يضيف المؤلف قائلاً إن دخول المعبد كان محظوراً في ذلك اليوم.

*

المحاضرة العاشرة

تطور طقس القربان

قرايين النار وقرايين التكفير

رأينا أن تقدمه الخطيئة والطعام القرباني العادى ينحدران من قربان العشاء الرباني البدائي الذي كان الفدو فيه حيوانا مقدسا لايحل قتله أو أكل لحمه في الأحوال العادية. ولكن إذا كانت فكرة القدسية الخاصة والطابع المحدد للفدو قد تلاشى بصورة تدريجية في حالة من الحالات، فقد ازداد هذا الجانب من القربان حدة في حالة أخرى إلى أن وصل الحال إلى اعتبار مجرد المشاركة الدينية في اللحم إثما. ويمكن تتبع كل من هاتين العمليتين المتناقضتين من مرحلة إلى أخرى. فالنسبة للطعام القرباني نجد أن لحم القربان المقدس بدأ يتحول إلى طعام يؤكل تحت ضغط الحاجة في حالة عرب عصر نيلوس وفي حالة الشموب الأفريقية التي كان للنور عندها قدسية تشبه قدسية الجمل عند العرب؛ وبذلك بدأ يطهى كغيره من الأطعمة. ثم نصل إلى مرحلة تمثلها الديانة العبرانية الأولى حيث كان لحم الحيوانات الأهلية يؤكل بصورة عادية ولكن بشرط تقديمه قربانا على المذبح وتناوله في وليمة مقدسة. وأخيرا نصل إلى مرحلة كمصر النبي بولس في اليونان حيث كان لحم القرايين يباع في المجازر

بصورة عادية، أو كالمعصر الجاهلى فى الجزيرة العربية حيث لم يكن يشترط إلا ذكر اسم أحد الآلهة فى أثناء ذبح الحيوان المخصص للطعام. ومن ناحية أخرى نجد فى القرايين المقدسة ما يعبر عن صراع بين الإحساس بأن القدو أقدس من أن يمس وبين المبدأ الذى يرى أن قدرة القربان على التكفير تتوقف على اقتسام حياته ولحمه ودمه مع الأتباع. وقد يؤكل اللحم أو يشرب الدم فى طقس من الطقوس، ولكن ذلك لا يحل إلا للكهنة الأطهار؛ وقد يحرق اللحم فى طقس آخر، أما الدم فيصب على يدى الأثم أو جسمه؛ وقد يستخدم رماد الذبيحة (العجل الأحمر فى الشريعة اليهودية) للتطهر فى طقس ثالث؛ وربما كان يكفى التابع أن يضع يديه على رأس الذبيحة قبل ذبحها، على أن يتلو ذلك تقديم دمها على المذبح.

وأسباب الاضمحلال التدريجى للقربان العادى واضحة؛ فنجدها من ناحية فى الأسباب العامة التى تجعل من المستحيل على البشر فوق مرحلة التوحش أن يستمروا فى الإيمان الحرفى بوجود صلة دم بين الحيوانات والآلهة والبشر، ومن ناحية أخرى نجدها فى ضغط الجوع وطعم لحم الحيوان، وهو سالم يكن من الممكن إشباعه فى بلد مستقر إلا بأكل لحم الحيوانات الأهلية. ولكن ليس من السهل أن ندرك أولا السبب فى احتفاظ بعض القرايين بطابعها القدسى القديم، وفى كثير من الحالات بلغت هذه القرايين درجة من القدسية محرم على البشر لمسه فضلا عن أكله وذلك على الرغم من كل هذه المؤثرات؛ ثانيا، السبب فى إضفاء قدرة وفعالية خاصة على هذه النوعية من القرايين. وإذا أمعنا النظر فى هذه المسألة فلا بد أن نميز بين الحيوانات الأهلية المقدسة

الخاصة بالقبائل الرعوية - التي يتم حلبها والتي تستند قرابتها للبشر على مبدأ الرضاعة - وسائر الكائنات المقدسة من النوع البرى أو شبه الأهلئ، كالحمام والخنزير، والتي ظلت حتى آخر عهود الوثنية السامية محاطة بعدد من المحرمات الصارمة وكان ينظر إليها على أن لها طبيعة شبه إلهية. لاشك أن النوعية الأخيرة كانت هى الفئة الأقدم بين الكائنات المقدسة؛ فبملاحظة الحياة الوحشية فى كل بقاع العالم يتبين أن الإيمان بالحيوانات المقدسة التى تربطها بعائلات البشر صلة قرابة بلغت أقصى درجات تطورها فى قبائل لم تكن قد تعلمت بعد كيف تربي الماشية وتعيش على لبنها. فالطوطمية الخالصة والبسيطة كانت سائدة بين أجناس كالاستراليين وهنود أميركا الشمالية، وتفقد مبررات وجودها بعد دخول الحياة الرعوية. ويبدو أن فكرة القرابة مع حيوانات الحلب من خلال الرضاعة تعد من أقوى أسباب تداعى الديانات الطوطمية القديمة وبنفس الصورة التى كان الدمج بين البشر فيها سببا قويا لتداعى النظام العشائرى الشمولى القديم. ومع شروع مختلف العشائر الطوطمية فى تربية الماشية والعيش على لبنها حولت مفاهيم القدسية والقرابة التى كانت تعزوها من قبل لأنواع الحيوانات البرية الى قطعانها، وبذلك فتح الطريق لتكوين جماعات دينية وسياسية أكبر من العشائر الطوطمية القديمة. وكانت حيوانات الحلب عند معظم الشعوب القديمة فى المرحلة الرعوية والزراعية ترتبط بكبار الآلهة ارتباطا وثيقا؛ فكان الثور والخروف والنعجة أو الجمل فى الجزيرة العربية هى حيوانات الأصاحى فى الديانات العامة والقومية. إلا أن التجربة أثبتت أن المعتقدات الدينية البدائية لايسهل القضاء عليها عمليا إلا بالقضاء على الجنس

الذى يؤمن بها، من ثم نجد أن المفاهيم الجديدة لما يمكن أن نسميه الديانة الرعوية طغت على المفاهيم القديمة، لكنها لم تمحها. فكانت عشتار فى الأصل إلهة للقطعان عند الساميين الشماليين، وكان رمزها وحيوانها المقدس هو البقرة، أو النعجة (عند قبائل عرب الشام التى كانت تربي الأغنام).^١ إلا أن هذه الديانة الرعوية تأتى على رأس بعض العقائد الأقدم التى كانت إلهة جماعة ما من البشر ترتبط فيها بالسّمك فى حين ترتبط إلهة جماعة أخرى بالحمام. وبالتالي فإن هذه الكائنات ولو أنها لم تعد تحتل مكانا بارزا فى الطقس كانت لا تزال لها قدسية وتحيط بها حرّات توحى بأن لها طبيعة إلهية وترتبط بالإلهة نفسها بصلة قربة. ولم تكن هذه الكائنات تذبح كثيرا كقربان، ومن ثم فلم يكن لحمها يؤكل بصورة عادية حتى فى الولائم الدينية، مما أدى الى احتفاظها بحرمتها وقدسيتها القديمة بعد تدنى لحم البقر والغنم الى مرتبة الطعام العادى بزمان طويل؛ وهكذا وكما رأينا فى حالة القربان السرية فى الامبراطورية الرومانية، فإن الطقوس النادرة والاستثنائية التى كان يتم فيها اختيار الفدو من فصيلة من الحيوانات يحرم أكل لحمها فى الأحوال العادية ظلت حتى آخر عهود الوثنية تحتفظ بمغزى قدسى لا يقل عما كان لأقدم القربان من قدسية. فكان لا يزال هناك شعور بأن الذبيحة من نوع الآلهة وأن الأتباع باقتسام لحمها ودمها بينهم يتمتمون بتوحد حقيقى مع الروح الإلهية. ولا حاجة بنا لتفسير ما كان ينسب لمثل هذه القربان من فضائل قدسية، إذ ما الذى يطرد لمجاسة الخطيئة أفضل من جرعة من الروح المقدسة؟ وكيف يمكن للإنسان أن يقترب من إلهه أكثر من

استيعاب جزء من الطبيعة الإلهية؟

على أى فمن الملاحظ أن المقدسات من هذا النوع الذى يتم التكفير فيه بالاستعانة بذبيحة استثنائية من نوع مقدس لا تبرز الى موقع الصدارة إلا حين اضمحلت الديانات القومية السامية. فالقرايين المقدسة العامة للدول السامية المستقلة كانت تستمد حسب مالدينا من معلومات متواضعة من نفس فصائل الحيوانات الأهلية التى تستمد منها القرايين العادية إلا إذا طرأ طارئ استثنائي يتطلب فدوا آدميا. ولانجد عند العبرانيين خاصة أى أثر لشيء ينطبق على القرايين السرية المتأخرة حتى عصر السبي. وفى تلك الحقبة التى يبدو أن الديانة القومية تداعت فيها والنى كان حكم من لم ترسخ فى قلوبهم عقيدة الأنبياء فيها أن «الرب قد هجر أرضه»^٢ بدأ انتشار كل أشكال التقرب بالكائنات النجسة - الخنزير والكلب والفأر وغير ذلك من هوام - وساد الاعتقاد بأن لها قدرات تطهيرية وقديسية خاصة.^٣ وكانت الكائنات التى يتم اختيارها لهذه القرايين نجسة فى المقام الأول وتحيط بها حرمان قوية من النوعية التى كانت فى الوثنية توحى بأن الحيوان يعتبر إلهيا؛ والحقيقة أن قرايين الهوام التى ورد وصفها بسفر أشعيا لها ما يناظرها فى الاعتقاد المعاصر فى كل أنواع الهوام التى ورد وصفها عند حزقيال.^٤ فكل الطقسين جزء من خرافة واحدة، إذ يعد القربان توحدا سرىا فى جسم حيوان إلهى وفى دمه. من ثم فبين أيدينا هاهنا حالة واضحة لانبعاث عقيدة من نوعية أشد الأنماط الطوطمية بدائية والنى كانت قد اندثرت من الديانة العامة لقرون عديدة لكنها ظلت حية فى بعض الخرافات الخاصة أو المحلية ثم بعثت على أطلال العقيدة القومية وكأنها أعشاب ضارة

نبتت فى أروقة معبد مهجور. ولكن إذا كان الطقس وتفسيره لايزالان بدائيين تماما فإن الطقوس السرية الطوطمية التى بعثت من جديد تختلف اختلافا بينا عن أنماطها القديمة، فهى لم تعد حكرا على عشائر بعينها، بل كان يمارسها من تخلوا عن دين آبائهم باعتبارها وسيلة للاندماج فى أخوة دينية جديدة لم تعد تقوم على القرابة الطبيعية بل على المشاركة السرية فى الروح الإلهية الكامنة فى القربان المقدس. من هذا المنطلق فإن الطقوس الغامضة التى وصفها الأنبياء لها أهمية أكبر مما هو متصور؛ فهى علامة تميز ظهور أول اتجاه لتكوين مجتمعات دينية تقوم على روابط طوعية واتحاد اختياري بدلا من القرابة الطبيعية والقومية. ولم يكن هذا التوجه قاصرا على العبرانيين، كما لم يحقق تطوره الرئيس بينهم. والأسباب التى أدت الى بعث الطقوس السرية المهجورة عند اليهود كانت متوفرة عند كل الساميين الشماليين فى نفس الحقبة؛ فالآلهة القومية القديمة كان قد ثبت عجزها عن مقاومة آلهة آشور وبابل فى كل مكان. ولم يكن عند هذه الشعوب مايكيح جماح الميل الى العودة للماضى التماسا لعون المعتقدات البدائية، فى حين أن العبرانيين كان لديهم هذا الكابح متمثلا فى سنن الأنبياء والتشريع. والأرجح أن هذه الحقبة شهدت النشأة الأولى للمعتقدات السرية التى لعبت دورا هائلا فى التطورات اللاحقة للوثنية القديمة ونشرت تأثيرها فى أرجاء العالم الإغريقى الرومانى. ويبدو أن معظم هذه المعتقدات بدأت عند الساميين الشماليين أو فى أجزاء من آسيا الصغرى كانت قد خضعت لامبراطورية آشور وبابل. والسمة الأولى التى تميزها عن المعتقدات العامة القديمة التى دخلت فى منافسة معها هو أنها لم تكن قائمة على مبدأ القومية، بل

كانت تسعى الى تجنيد كل من لديه الاستعداد للإيمان بالقرايين الدينية السرية من كل جنس؛ وفي سعيها نحو هذا الهدف كانت هذه المعتقدات تبث الدعوة التبشيرية في كل أرجاء الامبراطورية الرومانية بصورة غريبة تماما على روح الديانة القومية. وتشير طبيعة قرايينها السرية في ضوء مانعرفه عنها الى أنها كانت تشترك في الأصل مع المعتقدات العبرانية التي وصفها أشعيا؛ فكانت تستعين بذبائح غريبة، وكانت تعبد الآلهة بأسماء الحيوانات، وكانت تعلم معتقيا الإقرار بقرايتهم لهذه الحيوانات.^٥ والتمعق في هذا الموضوع يجرفنا بعيدا عن نطاق مهمتنا الحالية؛ فالمناقشة المستفيضة للقرايين السرية لا يمكن أن تقتصر على مجال الساميين. وكانت هذه القرايين كما رأينا تسير بصورة مستقلة عن التطور الرئيس لديانات الساميين القومية، ولم تكتسب أهميتها إلا بعد انهيار الأنساق القومية. وكان الناس يسمعون اليها في عصور لاحقة ويعتقدون أن لها قدرات فائقة في التطهر من الخطيئة وإدخال الإنسان في اتحاد حى مع الآلهة. إلا أن قدرتها على التكفير كانت تتخذ مسارا مستقلا تماما عن قدرة الطقوس القربانية المعترف بها في الديانة القومية. ففي الأخيرة كان الأثم يسعى الى التصالح مع الإله القومى الذى أغضبه، أما فى الديانة السرية فكان يحتفى من الغضب الإلهى بالانضمام الى جماعة دينية جديدة. وكان هناك ما يشبه ذلك فى المجتمع الأشد بدائية، فكان المجرم المطرود من الأخوة الاجتماعية والدينية لعشيرته عقابا له على سفك دم أحد أبناء جلدته يتم دمجهم فى عشيرة أخرى من خلال عهد التبنى. وهنا أيضا كانت عملية التبنى بالإضافة الى كونها طقسا دينيا ومدنيا فعلا تكفيريا يتم عن أن المجرم قد أصبح له إله

جديد يتلقى عبادته وصلواته؛ لكنه لا يتصالح مع إله ديانته الأولى، إذ لم يكن قبول أحد الآلهة لأحد الناس يؤدي إلى قبول الآلهة جميعا له إلا في مرحلة متقدمة نسبيا من تعددية الآلهة. فعند الإغريق حيث كانت الآلهة تمثل ما يشبه الدائرة العائلية، وكان بينها نفوذ متبادل، لمجد مجرما كأورستس يهيم على وجهه في منفاه إلى أن يعثر على إله يرضى به ويكفله عند سائر الآلهة؛ لذا فإن طقس التطهر من سفك الدم هنا أيضا كما هو الحال في الطقوس السرية السامية يعد في جوهره طقسا للاندماج في ديانة إله يأخذ على عاتقه مهمة تبني اللائذين به كالإله أبوللو. ولكن لم تكن هناك قرابة أو صداقة تجمع بين آلهة القبائل أو الأقوام المتجاورة عند الساميين الأقدم، ولم يكن هناك سبيل للتصالح مع الإله القومي بوساطة من طرف ثالث، فكانت كل قرابين التكفير تقدم بالضرورة للإله القومي نفسه وتتقى كالقرابين العادية من فصيلة من الحيوانات الأهلية تناسب ديانته.

وفي أقدم مراحل الديانة الرعوية، حين كانت للقطيع القبلي قدسية غير منكورة، وحين كان كل رأس من الغنم أو الإبل يعتبر من أفراد القبيلة التي تتألف من رعاة للغنم والإبل، لم يكن هناك مكان لفشة خاصة من قرابين التكفير. وكانت العلاقات بين الإله وأتباعه على أحسن وجه وأوثق عرى بالطبع، حيث كانت تقوم على أوثق الصلات، ألا وهي صلة القرى. ولضمان استمرارية هذا الود الطيبي، كان لابد لصلة القرى الفطرية ألا تبلى، بل أن تستمر حية وقوية. وكان هذا يتم بتقديم القرابين الدورية من النوع الذي وصفه نيلوس ويتم فيه اقتسام جزء من روح القبيلة المقدسة بين الإله وأتباعه، ويتمثل

هذا الجزء فى اللحم والدم المقدس لأحد حيوانات العشيرة المقدسة. ولضمان فعالية هذا القربان كان لابد للذبيحة أن تكون خالية من أى عيب -وهى مسألة كانت تراعى تماما فى كل قربان قديم- أى أنه كان ينبغى أن تتجسد فيها الروح المقدسة بصورة كاملة وطبيعية. وفى الحقب اللاحقة من العصور القديمة كانت هناك عقيدة شديدة العمومية سنتطرق إلى أصلها فى حينه، وهى أن أقدم الطقوس كانت فى الأصل تتطلب فدوا آدميا، وأن القرايين الحيوانية كانت تعتبر بديلا للحياة الأدمية. إلا أن الحياة الأدمية فى أقدم العصور لم تكن أفضل من حياة جمل أو عنزة كمادة للعشاء الربانى المقدس؛ وإذا تسنى لنا الحكم فى ضوء الأمثلة المعاصرة لهذه العقيدة البدائية التى تكمن فى جذور القربان السامى، فربما كانت روح الحيوان أنقى وأكمل من روح الإنسان.

ومن ناحية أخرى، هناك مايرر الاعتقاد بأن بعض جرائم العقوق فى تلك الحقبة المبكرة وخاصة القتل داخل نطاق العشيرة، كان يتم التكفير عنها بموت المذنب. إلا أن قتل مثل هذا المذنب لم يكن يعد قربانا بأى مفهوم عن العدالة. فقد كان الهدف منه إقصاء شخص عاق عن جماعة دنس قدسيتها، وكان الطرد يُقبل بديلا عن الإعدام.

وبمرور الزمن، بدأت فكرة القرابة الكاملة بين البشر وماشيتهم فى الزوال. فكان عرب عصر نيلوس يذبحون إبلهم ويأكلون لحمها وقت الجوع، ولكن من المؤكد أنهم ماكانوا ليأكلوا لحم بعضهم البعض فى ظروف مماثلة. وهكذا فحتى فى المجتمع الذى لم يكن لحم جمل القبيلة فيه طعاما عاديا والذى كان الذبح الخاص محرما فيه، لم تعد روح الجمل تستوى فى قدسيتها مع روح الإنسان؛

فكان قد بدأ إدراك أن حياة الإنسان، أو بالأحرى حياة أفراد القبيلة الواحدة، لها قدسية فريدة. وفي الوقت نفسه، تم الإبقاء على الأنماط القديمة للقربان، ولم تفقد مغزاها القديم، لأن أنماط الطقوس كانت أهم من أن يساء تفسيرها. نخلص من ذلك إلى أن حياة الجمل التي لم تعد لها نفس قيمة حياة أحد أفراد القبيلة في الأغراض العادية كانت تعامل كحياة أحد أفراد القبيلة حين كانت تقدم على المذبح؛ وبالتالي تكمن هاهنا بداية الفكرة التي ترى أن الذبيحة بوصفها فدوا له طابع شديد القدسية لا يُضفى عليها مجرد نوعها الطبيعي. ولكن من الثابت يقينا أن الجمل القرباني يعتبر بديلا عن الفدو الأدمي. وكانت الذبائح المفضلة عند العرب هي الإبل الأسيرة الصغيرة والجميلة^٦ ولكن إذا لم تتوفر هذه الإبل كانوا يقتنعون بجمل أبيض خال من العيوب. ولاشك في صحة هذه الرواية؛ فعندما وقع ثيودولس بن نيلوس أسيرا في أيدي هؤلاء القوم لم ينج من الذبح باعتباره قربانا إلا بالصدفة حيث لم يستيقظ أسروه في صباح اليوم المحدد للذبح إلا بعد شروق الشمس وبعد فوات الساعة المحددة دينيا لإقامة الطقس؛ وهناك أمثلة مؤكدة على قيام ملك الحيرة للخمى بذبح الأسرى قربانا للعزى بعد ذلك بقرن على الأقل.^٧

صحيح أن الأضاحي في هذه الحالات كانوا من الغرباء وليس من أفراد القبيلة الواحدة كما يقتضى الطقس؛ إلا أن الساميين الأقدم كانوا أكثر تشددا حين يلجأون إلى القربان الأدمي، فكانوا يتمسكون بالمبدأ الأساسي الذي يقضى بضرورة أن تكون حياة الأضحية حياة تمت لأصحاب القربان بصلة قربي.^٨ وكان التغيير الذي قبله العرب تغييرا له أقوى الدوافع، وبالتالي فإننا نجد في كل

أنحاء العالم حالات للقربان الأدمى يتم الاستعاضة فيه بأحد الغرباء بديلا عن ابن القبيلة. ولم يكن ذلك يتم وفقا لأى تغيير فى مغزى الطقس، لأن عملية الاستعاضة كان تعتبر غشا للإله؛ وهكذا يطلعننا ديودورس أن أهل قرطاجة حين حلت بهم إحدى الكوارث أحسوا بأن إلههم غاضب عليهم لأنهم يستبدلون غلمان العبيد سرا بأطفال العائلات المرموقة؛ وفى أماكن أخرى نجد من يعتبر من الضروري الإيهام بأن الفدو من أبناء القبيلة، وفى الفدو الأدمى عند المكسيكان لا بد من مخاطبته ومعاملته باعتباره ممثلا للإله الذى يتم تقديمه قربانا له. وربما كان عرب عصر نيلوس يؤمنون بشئ كهذا حين كان يشربون مع الأسرى المحكوم عليهم بالإعدام، فكانوا يسمحون لهم بالاندماج فى صحبة

مرحة. ٩

ومن منظور مجرد يبدو أن العرب لما كانوا يعترفون بالاستعاضة بالغريب عن ابن القبيلة ربما كانوا يقللون الاستعاضة عن الإنسان بجمل. وكانت عملية الاستعاضة بتقدمة سهلة المنال عن الفدو الأكثر كلفة الذى يتطلبه الطقس التقليدى تطبق على نطاق واسع فى العالم القديم، وهى تندرج ضمن النسق العام للإيهام الذى كانت الشعوب الأولى تتغلب به على صعوبة التنفيذ الدقيق للأحكام المتوارثة فى ظل خضوعها التام لحكم السوابق. فإذا كان أحد الطقوس الرومانية يتطلب ذبح أيل وكان الحصول على الأيل صعبا، كان يستعاض عنه بشاة مع التظاهر بأنها أيل (cervaria ovis)، وهو ما يعد احتيالا بلاشك، لكنه احتيال كانت الآلهة تتغاضى عنه تأدبا حتى لا يخفق الطقس كله. أما فى الحالة الخاصة التى نتحدث عنها فمن الصعب أن نصدق أن الحمل كان يستعاض به

عن الإنسان أو عن ابن القبيلة. وفي تلك الحالة كان من المفترض في طقس القربان الجمل أن يعامل معاملة القربان الآدمي، إلا أن الأمر لم يكن كذلك. فكان الجمل يؤكل، بينما كان يتم حرق الفدو الآدمي بعد تصفية دمه باعتباره مقدمة سائلة،^{١٠} ولاشك أن الطقس الأول هو الطقس الأكثر بدائية. لذا فإننا نرى أن القربان الآدمي ليس أقدم من قرابين الحيوانات المقدسة، وأن العقيدة التي سادت في الوثنية القديمة بأن الفدو الحيواني بديل منقوص عن الروح الآدمية نشأت عن استنتاج خاطئ من أنماط الطقس المتوارثة التي اكتشفها الغموض فلم تعد مفهومة. فكانت روح الذبيحة في أقدم الطقوس تعامل على أنها مقدسة، وفي بعض الطقوس كما رأينا في مناقشتنا للبو فونيا الأثينية، نجد أن الفكرة التي ترى أن الذبيح كان في حقيقته قتلا، أي سفك لدم أحد أبناء الجلالة، ظلت حية إلى حقبة متأخرة. وحين لم يعد هناك اعتراف بالقرابة الكاملة بين الحيوانات والبشر في الحياة العادية، لف الغموض كل هذه الأفكار وكان يتم تفسيرها بالعقيدة التي تقضى بأن الذبيحة كانت تحتل مكان الإنسان على المذبح.

وهذه العقيدة نجدها في كل أنحاء العالم القديم فيما يتعلق بقرابين التكفير، والحقيقة أن الاستنتاج الخاطئ الذي تستند إليه لم يكن يصعب التوصل إليه حيثما كانت الأنماط القديمة للقرابين قد تحدت في حقبة كانت للماشية فيها قدسية باعتبارها كائنات ذات قرى. ويبدو أن هذا كان هو الحال في طور نشأة كل مجتمع رعوى. لذا فإن فكرة قبول القربان الحيواني كبديل عن قربان قديم بحياة إنسان نجدها عند العبرانيين في قصة قربان إسحق^{١١} وعند الفينيقيين^{١٢}

والمصريين حيث كانت الذبيحة تؤسم بخاتم يحمل صورة إنسان مقيد وقد سلط على عنقه سيف،^{١٣} وكذلك عند اليونان والرومان وعند غيرهم من الأمم.^{١٤} وما أن ساد الإيمان بأن الماشية ليست إلا بدائل وأن جوهر القربان ما كان ليتحقق إلا بذبحة آدمية حقيقية تم إدراك أن الشكل الأصلي للتقدمة كان أكثر فعالية وكان يشار إليه في كل مناسبة خاصة. وحيثما نجد عقيدة الاستعاضة عن روح الإنسان بروح حيوان نجد أمثلة على قربان آدمي حقيقي يقتصر في بعض الحالات على مناسبات شديدة الخطر، وكانت تمارس من حين لآخر في بعض الطقوس السنوية المقدسة.^{١٥}

هذه هي النقطة التي بدأ منها التطور الخاص للقرايين الغربية والتميز بينها وبين القرايين العادية. فكان من المستحيل أن تستمر العادات القربانية دون تعديل الاعتقاد بأن الذبيحة تمثل إنسانا وأحد أبناء القبيلة، فحتى البدائيين يأبون أكل لحم بنى جلدتهم، كما أن فكرة تناول الآلهة طعاما من لحم البشر أو من لحم لا يقل قدسية عن لحم البشر كانت أبغض من أن يكتب لها البقاء. إلا أننا حين نصفها بالبغض فإننا ننظر إلى المسألة من منظورنا نحن لا من منظور الأقدمين الذين كانت تساورهم الشكوك تجاه أكل لحم البشر. فمما لاشك فيه أن الهلع من أكل لحم البشر كان أمرا عقائديا يتعلق بالخوف من المجسول من حيث المبدأ؛ فكان من المعتقد أن أكل شيء على هذه الدرجة من القدسية يعتبر أمرا جللا حتى وإن اتخذت كل احتياطات الطقوس الديني. لذا فقد أخذ الطعام القرباني في التقادم والزوال في القرايين الآدمية وفي سائر التقدّمات التي ظلت تؤدي بطقس يحاكي القربان الآدمي؛ في حين بدأ الطعام القرباني أينما ظل

باقيا في التخلي عن سمات الطقس المنفرة كتلك المتعلقة بفكرة أكل لحم البشر.^{١٦} وهكذا يحل التناقض الظاهري، ففي القربان التي كانت الذبيحة تحتفظ فيها بسمتها شبه البشرية الأصلية وبالتالي كانت أشد فعالية بوصفها أداة للتكفير، كانت الفكرة البدائية المتعلقة بالتكفير عن طريق المشاركة في اللحم والدم المقدسين متخفية تماما. ويمكن تتبع التعديل الذي طرأ على شكل الطقس والذي بدأ مع الإقلاع عن تناول بعض أنواع القربان بأخذ حالة القربان الآدمي الحقيقي وملاحظة الطريقة التي اتبعت بها القربان الأخرى المماثلة نهجه.

ومن المستبعد أن تكون عادة أكل اللحم في حالة القربان الآدمي قد ظلت باقية في أي من عصور التاريخ،^{١٧} وحتى في حالة القربان الحيوانية - باستثناء القربان السرية التي تتضمن طقوس اعتناق ديانة جديدة - كان الطعام القرباني نادرا أو قاصرا على الكهنة. وربما استمرت عادة شرب الدم أو على الأقل رشه على الأتباع لمدة أطول؛ ولعلها لوحظت في القربان الآدمي لدى عرب عصر نيلوس؛^{١٨} ويبدو أن العقيدة العربية السائدة بأن دم الملوك وربما دم النبلاء يعتبر شفاء من داء الكلب ومن تلبس الجان من بقايا عادة شرب الدم فيما يتعلق بالقربان الآدمي، فكان الإغريق يرجعون الصرع لتلبس الجان ويعتقدون في شفائه عن طريق القربان والتطهير بالدم.^{١٩}

وحيث لم يعد لحم الذبيحة المقدسة يؤكل كان لا بد من إيجاد وسيلة أخرى للتخلص من لحمها. وفي الطعام القرباني عند عرب عصر نيلوس، كانت الفريضة الدينية تحتم أكل الجثة كلها قبل شروق الشمس؛ فكانت الذبيحة على درجة من القدسية تحتم ألا يعامل أي جزء منها كنفائات. وكانت مشكلة

التخلص من لحم الجثة المقدس تشبه المشكلة التي كانت تبرز كلما توفي أحد الأقرباء، حيث كان الهدف هو إيجاد وسيلة للتعامل مع جثته بما يتفق والاحترام الواجب للميت - وهو احترام لا يستند الى أسباب عاطفية، بل الى اعتقاد بأن الجثة من الحرمات ومصدر لمؤثرات خارقة للطبيعة وشديدة الخطر ومن نوع معد. وكانت سمة العدوى في عصور لاحقة تتمثل في النجاسة؛ أما في الحرمات البدائية فكان ثم تداخل بين القدسية والنجاسة لدرجة تجعل من الصعب التمييز بينهما. أما بالنسبة للميت من الأقارب بصفة عامة فنجد عددا هائلا من العادات الجنائزية تهدف جميعا الى العمل على التخلص من الجثمان بصورة صحيحة ولا يمثل مصدرا للخطر بالنسبة للأحياء، بل مصدر للبركات.^{٢٠} ومن واجب الأحياء في بعض الحالات أن يأكلوا جثمان ميتهم كما هو الحال في قربان نيلوس. وفي عصور أخرى كان يلقي بالموتى خارج الحظيرة لكي تأكل الوحوش جثثهم (أرض الماساي)، أو يلقي بهم في منطقة خلاء بحيث لا يقربهم بشر؛ إلا أن دفن الموتى أو إحراق جثثهم كان هو الأكثر شيوعا. وتعاود كل هذه العادات الظهور في حالة القرابين التي لا تؤكل. وربما كان مجرد وضعها على أرض قدس الإله هو الشائع في بعض العقائد العربية؛^{٢١} إلا أن هذا لم يكن كافيا إلا إذا كانت الساحة المقدسة أرضا حراما لاتطأها قدم إنسان. لذا فإن الذبيحة الآدمية السنوية في دوما كانت تدفن تحت أقدام صنم المذبح،^{٢٢} وفي مواضع أخرى ربما كان يتم تعليق الجثة بين السماء والأرض أمام الإله.^{٢٣} وفيما عدا ذلك، كان اللحم المقدس يؤخذ الى منطقة خلاء بالجبال وهو ما كان يحدث للقربان الإفريقي الذي يتحدث عنه أبقراط، أو

يلقى به (الى جرف) من ردهة المعبد، وهو ما كان يحدث في الحيرة.^{٢٤} وكانت البقرة التي يتم تقديمها تكفيرا عن قتل لا يعرف مرتكبه عند العبرانيين تذبح بكسر عنقها في وادٍ قاحل.^{٢٥}

كان الحرق هو مصير معظم القرابين الآدمية وكل القرابين التي لا تؤكل؛ وهذه العادة نجدها عند العبرانيين والفينيقيين حيث كانت المحرقات شائعة بينهم، وكذلك عند العرب حيث يبدو أنهم لم يعترفوا بالمحرقات إلا في هذه الحالة. وفي الطقوس الأكثر تطورا كان استخدام النار يتفق والمفهوم الشائع عن الآلهة باعتبارهم كائنات رقيقة تتحرك في الهواء وأنسب غذاء لها هو الدخان الذي يتصاعد من اللحم المحترق، لذا فإن المحرقة مثلها كمثل الدهن في الذبائح العادية، هي غذاء الآلهة وتندرج ضمن العطايا القربانية. إلا أن هذا التفسير مستبعد تماما في حالة تقدم الخطيئة في الطقس اللاوي؛ فالدهن يحرق على المذبح، أما بقية اللحم فيحرق خارج الخيمة أى خارج أسوار اورشليم، إذا لم يأكله الكهنة، فالحرق ليس إلا مجرد احتياط إضافي يضاف الى القاعدة القديمة التي تقضى ألا يترك اللحم المقدس مكشوبا للبشر. وتقدم الخطيئة اللاوية ما هي إلا تطور خاص للمحرقة القربانية القديمة، ومن ثم يفرض التساؤل نفسه عما إذا كانت المحرقة في أصلها الأول طريقة رقيقة لتوصيل مقدمة غذائية للإله؛ أم أن الذبيحة كانت تحرق لأنها أقدس من أن تؤكل وبالتالي لا يجب أن تترك دون التخلص منها. وهذا بلاشك هو أسهل تفسير في حالة المحرقة العربية التي كانت تقتصر على الذبائح الآدمية؛ وحتى عند العبرانيين وجيرانهم يبدو أن القرابين الآدمية لم تكن تحرق على المذبح أو حتى داخل نطاق حرم الإله في

الأحوال العادية، بل خارج المدينة. ويتضح من عدة فقرات للأنبياء أن قرايين الأطفال عند اليهود قبل السبي والتي تعرف بأنها قرايين لمولخ كان الأتباع يعتبرونها تقديمات للرب باعتباره الملك،^{٢٦} إلا أنها لم تكن تقدم في المعبد، بل كانت تستهلك خارج البلدة بثُتة في الوادي أسفل المعبد.^{٢٧} ويبدو من سفر أشعيا (٣٣/٣٠) أن «ثُتة» تعني محرقة كتلك التي تعد للملوك. إلا أن العبرانيين أنفسهم لم يكونوا يحرقون موتاهم إلا في حالات استثنائية،^{٢٨} وكان الدفن هو القاعدة عند جيرانهم الفينيقيين كما يتضح من البحث في جباناتهم،^{٢٩} وربما عند الساميين عامة. وهكذا حين يصف النبي المحرقة العميقة الواسعة «المعدة للملك» فإنه لا يستمد شخصيته من الواقع وليس من المتصور أنه كان يفكر في القرايين الآدمية بوادي هنوم، فهي إشارة قحج على الخيال عنصر متافرا. وما يشير إليه هو طقس معروف تماما في الديانة السامية ظل يمارس بطرسوس حتى عصر ديو كريسستوم وبقيت ذكره في أسطورة هرقل وملكارث اليونانية^{٣٠} وفي قصة سردانابال وأسطورة الملكة ديدو. وكان هناك عيد سنوي في طرسوس تقام فيه محرقة هائلة ويحرق عليها هرقل أو البعل المحلي في هيئة صنم.^{٣١} والأرجح أن هذا الإحياء السنوي للذكرى موت الرب حرقا يرجع في أصله إلى طقس أقدم لم تكن الذبيحة فيه مجرد صنم، بل قربان في هيئة البشر، أي إنسان حقيقي أو حيوان مقدس تعد روحه وفقا للمفهوم القديم المعروف لنا الآن تجسيدا للروح الإلهية البشرية.

ومغزى موت الإله في الديانة السامية من الموضوعات التي لا ينبغي لنا الخوض فيها في هذا المقام؛ ولأهمية لها هاهنا إلا بالقدر الذي تلقى به

التفاصيل التمثيلية أو الأسطورية لموت الإله الضوء على طقس القربان الآدمي. لذا فمن الأجدي أن نستشهد بأسطورة موت ديدو كما يرويها تيماسوس^{٣٢} حيث تقام المحرقة خارج أسوار القصر، أى معبد الإلهة، فتقفز فيها من أعلى القصر. وكانت المحرقة حسب قول جستين 'مقامة على أطراف البلدة'؛ وكان قدس كويلستس الذى يبدو أنه يمثل معبد ديدو يقع على مسافة غير بعيدة خارج قلعة قرطاجة أو مدينتها الأصلية على أرض منخفضة، وكانت تحيط به غابة كثيفة فى أوائل القرن الرابع الميلادى، وهذه الغابة كما يصورها الخيال الشعبى تسكنها الأفاعى والوحوش، وهى حارسة قدس الإلهة^{٣٣} ولاشك أن المنطقة التى تحددها الأسطورة لتضحية ديدو بنفسها فيها فداء لزوجها سيخارباس هى نفس المنطقة التى كان أهل قرطاجة يؤدون فيها القرابين الآدمية^{٣٤}.

من ثم فإن لدينا مجموعة من الأمثلة تشير جميعا الى آداء القربان الآدمى أسفل المدينة وخارجها. وكانت الذبائح فى الحيرة يلقى بها من المعبد، لكننا لانجد مايشير الى أنها كانت تحرق؛ أما فى اورشليم فكان يتم حرقها بالوادى أسفل المعبد ولم يكن يلقى بها. ويلتقى الطقسان فى قرطاجة حيث كان القربان خارج المدينة وخارج أسوار المعبد؛ إلا أن الذبيحة الإلهية تقفز فى المحرقة، وكان يسمح للذبائح فيما بعد بالتدحرج الى حفرة تضطرم فيها النار مما يشبه السقالة على شكل صورة للإله يبيدين معدودتين. وفى هذا الشكل الأخير للطقس فإن الهدف على ما يبدو هو تبرئة الأتباع من إثم سفك الدم؛ فكان يتم تقديم الطفل الوليد حيا للإله فيلقى به فى النار. ولنفس السبب كانت المحرقات فيما يعرف بقربان المحرقة بالحيرة تحرق حية^{٣٥} وكذلك كان قربان الشور

لكوكب زحل عند أهل حران كما يذكر الدمشقي^{٣٦} وهذا القربان الأخير هو السليل المباشر للقربان الآدمية التي نتحدث عنها؛ فكان بعل أو ملُخ القرطاجي يرتبط بزحل، وكان الأطفال القربان بالحيرة يسمون ثيرانا. ولكن كان الأطفال الذين يتم التقرب بهم لملُخ في الطقس العبراني الأقدم يذبحون قبل حرقهم^{٣٧}. أما مسألة أن الحرق كان أمرا ثانويا ولم يكن يمثل جوهر الطقس فيتضح أيضا في طقوس الحيرة حيث كان القربان يعلق على المعبد. ومع أن ديدو تعلق نفسها في النار في تيماسوس، فإن هناك أنماطا أخرى لأسطورة قربان إحدى إلهات الساميين حيث تلقى بنفسها في الماء^{٣٨}.

وعندما أصبح الحرق هو جوهر الطقس ربما كان الموضع الذي يقام فيه خارج المدينة يتحول هو نفسه إلى قدس، ولو أنه يبدو من أوصاف معبد ديدو أن القدس كان من نوع شديد التميز والضحامة وكان منعزلا عن البشر بصورة غير مألوفة بالنسبة لأضرحة التعبد العادية. ولما كان الحال كذلك، فإن إله هذا النوع الغريب من الأقداس كان بالطبع يعتبر إلهها مستقلا بديانة يبغضها سائر الآلهة. إلا أننا نرى أن القربان الآدمي كان في الأصل يقدم لإله الجماعة العادي بيد أنه لم يكن يستهلك على المذبح بقدس الإله، بل كان يلقى به في وادٍ خارجه أو يحرق خارجه، وهذه قاعدة عامة على ما يبدو وقد نورد مثالين آخرين للتأكيد. فيحرق ميشع ابنه قربانا لكاموش ولكن على سور مدينته المحاصرة^{٣٩} فلم يكن يمكن له أن يعبر السور تحت الحصار. كما كانت القربان الآدمية المقدمة للمشتري في أماتوس تلبح 'أمام البوابات'^{٤٠} والمشتري الذي يتحدث عنه الراوي الروماني هاهنا لا يمكن أن يكون غير هرقل أو مليكا الخاص

ولكن على سور مدينته المحاصرة؛^{٣٩} فلم يكن يمكن له أن يعبر السور تحت الحصار. كما كانت القرايين الأدمية المقدمة للمشتري فى أمانوس تذبح 'أمام البوابات' ^{٤٠٠} والمشتري الذى يتحدث عنه الراوى الرومانى هاهنا لا يمكن أن يكون غير هرقل أو مليكا الخاص بأمانوس والذى يتطابق من اسمه كما حفظه هيسيكيوس مع ملكاوث الصورى. كما يطلعنا مالالاس^{٤١} أن الثانى والعشرين من مايو ظل يمثل ذكرى عذراء تم التقرب بها عند تأسيس أنطاكية، مع شروق الشمس، 'فى منتصف المسافة بين المدينة والنهر'، ثم عُبدت باعتبارها تجمعة البلدة كالإلهة ديدو.

كل هذا له صلة وثيقة بحرق لحوم تقدمات الخطيئة العبرانية خارج الخيمة لدرجة تكاد تؤكد أن القربان الحقيقى فى مقدمة الخطيئة العبرانية أى سفك الدم، كان يؤدى فى المعبد، وكان الحرق عملاً مميزاً. ويمثل قربان البقرة الحمراء مرحلة وسطا حيث كان الطقس كله يقام خارج الخيمة، إلا أن الدم كان يرش فى اتجاه قدس الإله (العدد، ١٩ / ٤). وتأييدا لهذا رأى نؤكد على نقطة أخرى عرضت لنا. فالمحرقة الأدمية لانتذبح على المذبح، بل على محرقة أو حفرة من النار يتم إعدادها خصيصاً لهذه المناسبة. ويتضح هذا فى كل من أساطير ديدو وهرقل وفى العرف الجارى. وفى طرسوس، كان يتم إقامة محرقة هائلة كل عام لحرق هرقل؛ وفى قربان الصبية القرطاجى كان يتم إلقاء القرايين فى حفرة من النار، وفى قربان الثور عند أهل حران كان يتم ربط الذبيحة فى قضيب يوضع على قبو مليء بوقود الحرق؛ وفى النهاية كانت محرقة أشعياء عبارة عن حفرة عريضة وعميقة تملأ بالخشب فيما يشبه أخدود النار الذى كان يلتقى فيه بدبائح عمرو

جزءاً من الشعائر ولم يكن يُقام على المذبح أو حتى داخل قدس الإله، بل يمكن منعزل بعيداً عن سكنى البشر. واستمرت مراعاة هذه القاعدة في القرابين الأدمية والقرابين المقدسة وحتى عصر متأخر، أما المُحرقات الحيوانية العادية فالأرجح أن تكون عادة حرق اللحم في ساحة قدس الإله قد استقرت منذ عصر مبكر. وهكذا ففيما يتعلق بالعبرانيين، فإن الرواة الأوائل لأسفار موسى الخمس (الربانيون والقراؤون على السواء) فكانوا يفرضون عادة حرق المُحرقات وسائر القرابين على المذبح،^{٤٤} لدرجة وجود تلاحم تام بين الحجر المقدس الذي يتلقى الدم والموقد الذي يحرق عليه اللحم. إلا أن أقدم التواريخ لا يزال يحتفظ ببقايا عادة أخرى مختلفة. فمُحرقات جدعون ومنوح لا تقدم على المذبح، بل على الصخرة العارية؛^{٤٥} وحتى عند افتتاح هيكل سليمان لم تكن المُحرقات تحرق على المذبح، بل وسط الساحة أمام «الناووس» كما كان يحدث بعد ذلك بعدة قرون في الحيرة يوم قربان المُحرقة. صحيح أن سفر الملوك الأول (٦٤ / ٨) ينص على أن هذا لم يكن يحدث إلا بسبب أن «المذبح النحاسي الذي أمام الرب» لم يكن يتسع لمناسبة جليلة كهذه؛ ولكن طبقاً لما ورد بسفر الملوك الأول (٢٥ / ٩)، فإن المُحرقة والقرابين العادية التي كان سليمان يصعدُها ثلاث مرات في السنة كانت أيضاً تقدم (لا على المذبح النحاسي، بل) على المذبح «الذي بناه» الملك، أي على بناء من حجارة؛ وليس بين أيدينا في الحقيقة أية إشارة صريحة لوجود مذبح ثابت للمُحرقات بهيكل أورشليم حتى عصر أحاز الذي أمر ببناء مذبح على غرار مذبح دمشق. وكان هذا المذبح وليس المذبح النحاسي هو النمط الذي احتذى في بناء مذبح الهيكل الثاني،

وكان من حجارة لا من نحاس، ويبدو واضحا من رواية سفر الملوك الثانى (١٦)، وخاصة فى شكل النص الذى احتفظت به الترجمة السبعينية للتوراة، أن بدعة أحاز لم تقتصر على إدخال غمط معمارى، بل كانت تشمل تعديلا للطقس بأكمله.^{٤٦}

وننتقل الآن الى حالة المحرقات العادية التى لم يكن يستهلك منها على المذبح إلا الدهن. ومن اليسير أن نرى أن البشر حين بدأوا فى الامتناع عن أكل لحم القربان لم يمتنعوا امتناعا تاما ومرة واحدة بالضرورة. وكان البديل هو الامتناع عن تناول الأعضاء التى تتركز فيها الروح المقدسة. لذا فإننا نجد أن الدم فى القربان العبرانية العادية كان يصب على المذبح باعتباره أقدس من أن يشرب.^{٤٧} وكانت الرأس تعد عند كثير من الشعوب مركزا للروح، لذا فإن الرأس فى قرايين المصريين لم تكن تؤكل، بل كان يلقى بها فى النيل^{٤٨} فى حين أن رأس الذبيحة عند الفرس كانت تهدى لهما حيث كانوا يعتقدون أن الجزء الذى لا يفنى من الحيوان قد يبعث من جديد. إلا أن هناك مركزا للروح لا يقل أهمية يكمن فى عقيدة الساميين فى الأحشاء، وخاصة بالكلى والكبد، وهى تمثل مواطن المشاعر والأحاسيس فى اللهجات السامية، أو بالأحرى فى شحم غشاء الأمعاء وفى الأعضاء التى تقع فيه أو بالقرب منه.^{٤٩} وهذا الجزء من الضحية، أى شحم غشاء الأمعاء والكلى وفص الكبد هو الذى كان محرما أكله على العبرانيين، وكان يتم حرقه على المذبح فى حالة القربان.

ويمكن توضيح الأفكار المتصلة بشحم الكلى وملحقاته من خلال عادات الشعوب البدائية فى العصور الحديثة. فحين يثار الاستراليون من عدو لهم

«فإنهم عادة ما ينزعون شحم كليتيه وقطعة من جلد فخذه». ٥٠ «ويأخذون هذه الأجزاء معهم كفنائم ... ويحرص القاتل حرصا شديدا على شحم الرأس الذى يدهن نفسه به»؛ فهو يعتقد حسب ما قيل لنا أن قوة الضحية تنتقل اليه بذلك. ٥١ وحين تقدم قبائل الباسوتو قربانا لشفاء مريض فإنهم «يسارعون بمجرد موت الذبيحة بانتزاع غشاء أمعائها الذى يعتبرونه أقدس أجزائها ويضعونه حول عنق المريض ... ثم يصبون الصفراء على رأس المريض. وبعد القربان يتم ربط كيس المرارة فى شعر من ذبحت الذبيحة من أجله وتصبح دليلا على التطهر». ٥٢

والأهمية التى تضيفها مختلف الشعوب على هذه الأعضاء الحيوية من الجسم شديدة القدم وتشمل مناطق لاتعرف القربان بالنار. ووجهة النظر التى ينبغى علينا أن ننظر منها الى الإحجام عن أكلها هى أنها أقدس من سائر الأعضاء لأنها أشد حيوية، وبالتالي فهى أكثر قوة وأشد خطرا. وكل اللحم القربانى مشحون بطاقة رهيبية وكل المقدسات خطر على النجس أو على من لم يتخذ استعداداته لها بصورة سليمة؛ لكنها تبلغ من القدسية والرهبة درجة تجعلها لا تؤكل على الإطلاق، بل يتم التعامل معها بطريقة خاصة وتستخدم كرقى سحرية ذات تأثير قوى. ٥٣

وفى حالة قربان قبائل الباسوتو نجد أن كل ما لا يأكله الإنسان يجب تقديمه للإله، ونفس الشيء نجده فى أمثلة أخرى. فيصب العبرانيون الدم على المذبح، أما اليونان فكانوا يستخدمونه فى التطهر ويستخدمه العرب كدواء للجنون. وكان الفرس يردون الرأس ومعها الروح الى هُما، فى حين أن التاويرى حسب

قول هيرودوت (ج ٤، ص ١٠٣) كانوا في قربانهم الآدمي يدفنون أجنحة أو يلقون بها من أعلى الجرف الذى يشرف المعبد عليه أما الرأس فكانوا يثبتونه على عمود فوق بيوتهم كحارس مقدس. وكان الاستخدام السحري للرأس بعد تحفيظها رائجا تماما عند الساميين أيضا. وقد ورد ذكر هذا النوع من أعمال السحر عند يعقوب الرهاوى،^{٥٤} وكانت نساء العرب يلبسن رؤوس الأرناب البرية كتمايم.^{٥٥} كما أننا حين نجد عظاما، وعظام الموتى من الرجال خاصة، وقد استخدمت كتعاويذ،^{٥٦} فلا يسعنا إلا أن نفكر فى عظام القربان أولا. فكان عرب عصر نيلوس يكسرون العظام ويأكلون النخاع، أما النسيج العظمى الصلب فالأرجح أنه كان صعبا على الأسنان مالم يتم طحنه، لذا فمن المحتمل أنه كان يحفظ ويستخدم كرقية سحرية. والأرجح هو أن العظام المقدسة كانت تدفن بالطبع، وبعد أن عرفت النار ربما كانت تحرق، وهى القاعدة عند الكفيريين.^{٥٧} فلما كانت قرابين الكفيريين غير نارية، يتبين أن العظام فى هذه الحالة كانت تحرق بغرض التخلص من الجوهر المقدس وليس لتقديم الطعام للآلهة. ولكن حتى حين كان يتم حرق عظام ذبيحة مقدسة أو جيفتها كلها فإن الجوهر المقدس لا يفنى بالضرورة. فكان رماد القربان يستخدم كالدّم للتطهر بمختلف أنواعه كما نرى فى حالة البقرة الحمراء عند العبرانيين؛ أما فى الديانات الزراعية فكان الرماد يستخدم فى إخصاب الأرض. أى أن العناصر المقدسة بعد أن أصبحت لا تؤكل كانت لانزال تستخدم بأشكال متباينة كأداة لنقل الروح الإلهية والجوهر الواهب للحياة أو الجوهر الحارس للأتباع ولبيوته وأرضهم وكل مايتعلق بهم.

وكان شحم الذبيحة ودمها في الطقوس النارية اللاحقة هو طعام الآلهة على المذبح. ولكن فيما بين العادة التي يمثلها هذا الرأي والعادة البدائية التي كان الجسم كله يؤكل فيها يتحتم علينا في ضوء ماذكرناه لتونا أن ندخل مرحلة وسطا لا يزال من الممكن دراستها في أعراف الشعوب البدائية. فكانت قبائل الدمرة تعتقد أن شحم بعض الحيوانات 'تحتوى على بعض القوى، فكان يتم جمعه بحرص ويحفظ بأوعية من نوع معين. وكان يتم تقديم بعض منه مذابا في الماء للعائدين الى ديارهم بعد غيبة طويلة؛ ... فيستخدمه الزعيم كمرهم يدهن به جسمه'.^{٥٨} كما يستخدم 'اللحم المجفف والشحم' كتماثم عند قبائل الناماكاوا.^{٥٩} والتطهر بالدهن عند البيكوانا بعد جزءا من طقس تحول الفتاة الى امرأة، ولدى بلوغ الفتيان طور الرجولة عند الهونتوتوت يتم دهنهم بالشحم والسناج.^{٦٠} والشحم هو المرهم المعتاد في أنحاء أفريقيا، ومن هذه الأمثلة نرى أن استخدامه لا يقتصر على الجانب الصحى، بل إن له مغزى دينيا أيضا. واستخدام مختلف أنواع الشحم كتماثم سحرية أمر شائع في كل أرجاء العالم، ونعرف من الخرافات الاسترالية التي سبق أن أوردناها أن سبب ذلك هو أن الشحم باعتباره مقرا خاصا للروح بعد وعاء للجوهر الحى للكائن الذى أخذ منه. وقد رأينا فى حديثنا عن استخدام المرهم فى الديانة السامية^{٦١} أن للمرهم قيمة مماثلة لقيمة الدم ويمكن الاستعاضة عنه به فى طقس العهد وكذلك فى طقس دهن الحجر المقدس باعتباره عمل ينم عن الطاعة والولاء. وإذا تذكرنا أن أقدم المراهم هى الدهون الحيوانية وأن الزيت النباتى لم يكن معروفا للبدو الساميين،^{٦٢} نستنتج أن التدهن بالدهن هو دهن الأتباع لأجسادهم بالشحم

القربانى فى المقام الأول، أى بجوهره الحى، وهو ماندرك من خلاله المغزى من تدهن الملوك واستخدام المراهم عند زيارة قدس الإله. ٦٣

وكان الساميون الزراعيون يدهنون أنفسهم بزيت الزيتون ويحرقون الشحم الحيوانى على المذبح. وكان هذا يتم بدون أدنى تعديل جوهرى للنوعية القديمة من الحجر المقدس أو قائم المذبح بمجرد صنع فجوة أعلاه لوضع الشحم؛ وهناك ما يبرر الاعتقاد بأن مذابح النار من هذا النوع البدائى الذى تطور فى بعض الأنواع الفينيقية الى شمعدان المذبح تعد أقدم من المذبح الذى يتكون من مائدة عريضة تصلح لوضع المَحْرَقَة عليه. ٦٤ ولكن هناك شواهد حتى فى العهد القديم على أن حرق الشحم لم يتحول الى جزء لا يتجزأ من طقس المذبح إلا بصورة تدريجية. ففى سفر صموئيل الأول، ١٥/٢، نجد جدالاً يدور بين الكهنة والشعب حول هذا الموضوع. فالأتباع يؤمنون بأن الكاهن لا يحق له أن يطالب باللحم إلا بعد حرق الشحم؛ إلا أن الكهنة يؤكدون على حقهم فى نصيب من اللحم التى مقدما. ويفترض فى هذا الجدل أن الكهنة إذا تراجعوا عن مطالبتهم الى أن يتم حرق الشحم سيكون اللحم قد تم طهيته بالفعل - وبالتالي لم يكن الأتباع سينتظرون لرؤية حرق الشحم على الأقل. وربما كانت هناك سوابق تؤيد الكهنة فى موقفهم، لأن التشريع القديم بسفر الخروج، ١٨/٢٣، لا يقضى إلا بحرق شحم القربان قبل طلوع النهار - وكان أداء القربان نفسه يتم فى المساء.

قد تكون هذه التفاصيل من دواعى الملل، إلا أن الشواهد التراكمية التى تشير الى أن حرق اللحم أو الشحم كان يحتل مكانة ثانوية فى القربان القديم

وأنة لم يكن جزءاً من مقدمة المذبح فى الأصل على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة لتاريخ الفكر القربانى. فهى تبين استحالة القول بأن القربان الحيوانية تتكون فى المقام الأول من مقدمة من الطعام للآلهة، وتوضح أن هذا المفهوم لم يغلب على المفهوم الأصلى لاقتسام روح القربان بين البشر وآلهتهم إلا بعد وقت طويل.

ولافتراض إمكانية إعادة بناء التاريخ الكامل لتطور قربان النار على أساس الشواهد التى عرضت لنا. ولكن يمكن لنا على الأقل أن نرى بصورة عامة كيف طرأت التعديلات الجوهرية على الطقوس والفكر القربانى.

لا يمكن أصلاً أن نعتبر لحم الذبيحة أو روحها هدبة أو إناوة، أى كشيء يخص الأتباع فيتنازلون عنه لموضوع عبادتهم. وقد يكون القربان أقدم من فكرة الملكية الخاصة، ومن المؤكد أن بداياته ترجع الى عصر كان من يملك رأساً من الغنم أو الإبل فيه لا يحق له أن يتخلص من روحه وقتما شاء. فلم يكن يمكن ذبح مثل هذا الحيوان إلا بغرض اقتسام روحه بين المشيرة كلها وبين الإله الذى تمت لها بصلة قريى. وقد تبلورت تفاصيل الطقوس فى هذه المرحلة على أساس القاعدة التى تقضى بعدم تبديد أى جزء من الروح وأن الجسم كله وهو وعاء الروح ينبغي بالتالى أن يوزع ويستهلك فى الطقوس المقدس. لذا كان لابد أن يؤكل كل شيء فيه فى المثال الأول، وأن يؤكل وهو لا يزال حياً وطازجاً ونشاً. وقد تم تعديل هذه القاعدة تدريجياً، وهو ما يرجع من ناحية لصعوبة التمسك فى مواجهة الحضارة المتنامية بقاعدة تقضى بضرورة أكل كل شيء فى الذبيحة حتى العظم والجلد والنفايات، ومن ناحية أخرى لتزايد الإحجام عن المشاركة

فى اقتسام الروح المقدسة. ويرتبط هذا الإحجام هنا أيضا بتنامي التفرقة بين درجات القدسية. فلم يكن كل الناس على درجة واحدة من التدين بما يكفى لكى يشاركوا فى أقدس الأسرار دونما خطر. فما كان آمنا بالنسبة لأحد الزعماء أو الكهنة لم يكن آمنا بالنسبة لعامة الناس. بل كان من الأفضل ألا تؤكل أقدس أجزاء الذبيحة على الإطلاق؛ وكان الدم والشحم دواء أقوى تأثيرا من أن يستوعبه الجسم، فكان يمكن رشهما أو دهن الأتباع بهما، فى حين أن الطعام القربانى كان قاصرا على أجزاء من اللحم لا تتركز فيها الروح المقدسة. وكان من الأفضل والأمن أن يتم إبعاد أقدس الأشياء عن متناول يد الإنسان تماما وصب الدم كله على المذبح وحرق الشحم. كل هذا ينطبق على القرابين العادية التى كان تركيز قدسية الذبيحة فيها فى شحمها ودمها يجعل بقية اللحم أقل قدسية الى أن أصبح شيئا عاديا أو كاد. ولكن فى بعض المناسبات الخاصة التى كان الطقس القديم يطبق فيها تطبيقا صارما والتى كانت الذبيحة فيها تعامل على المذبح كما لو كانت أحد أفراد القبيلة، كان الإحساس بالرعب المقدس من الاقتراب الشديد من أشياء على هذه الدرجة من القدسية يشمل اللحم بكل أجزائه وتطور الى القاعدة التى تقضى بعدم تناول أى جزء من مثل هذه الذبيحة وخاصة فيما يتصل بالقربان الآدمى الحقيقى، بل حرقها كاملة بكل إجلال.

وإذا لجأنا الى تعميم حالة الجزيرة العربية حيث كانت المحرقة تقتصر على الأضاحى الآدمية ولم يكن يتم حرق شحم القرابين العادية نجد أن القرابين الآدمية هو الذى أدى الى بدء الاستعانة بالنار كوسيلة آمنة للتخلص من جثث أقدس الذبائح. والأرجح أن عادة حرق الشحم فى القرابين العادية نشأت عن

هذه العادة. إلا أن الشواهد غير كافية لتبرير الخروج بأستنتاج إيجابى عن الموضوع، وربما بدأت الاستعانة بالنار عند الساميين الشماليين فى القرابين العادية كوسيلة للتعامل مع الأجزاء التى لا تؤكل من الذبيحة والتى كانت أقدس من أن تترك دون التخلص منها. والطقس العبرانى الخاص بالقرابين العادية حريص على النص على أن مالا يؤكل فى اليوم الأول أو الثانى يجب أن يحرق.^{٦٥} ومن الواضح أن هذا مجرد تخفيف للقاعدة القديمة التى تقضى بضرورة الإسراع بتناول لحم الذبيحة على الفور وهى لا تزال حية ترنح، والتحول الى القاعدة التى تقضى بعدم تركها تفسد وتحلل؛ ولما كانت العلاقة الوثيقة بين الفساد والتخمر تظهر جلية فإنها تبدو وكأنها المبدأ الذى كان يتم على أساسه استبعاد كل مختمر عن المذبح. والأرجح أن الاستعانة بالنار فى القرابين باعتبارها أكمل وأدق وسيلة لتجنب فساد أى جزء لا يؤكل أو يحرم أكله من الذبيحة قد نشأت بصورة طبيعية حيثما عرفت النار ولا حاجة لأسباب أخرى لتفسير الاستعانة بها بهذه الدرجة من الانتشار. أما دفن اللحم القربانى الذى عثرنا على بعض الشواهد عليه فلا يبدو أنه لقى إقبالا كبيرا ولم يكن مرضيا من وجهة النظر التى تقتضيهما قواعد الطقس العبرانى.^{٦٦}

والاستعانة بالنار بهذا المعنى لا تتضمن أى تعديل جوهري للمفاهيم المتعلقة بالقرابين. وأهم نقاط التطور هى حرق شحم الذبائح العادية بل لحم المحرقة كلها بقدس الإله أو على المذبح واعتباره مقدمة للإله.

✱

هوامش

1Supra, p. 310.

٢ حزقيال، ١٢/٨.

٣ أشعيا، ٣/٦٥ وما بعدها؛ ٣/٦٦، ١٧.

٤ حزقيال، ١٠/٨.

٥Porph., *De Abst.* iv. 16. ٣٢٦. مقارنة بما ورد في «الفهرست»، ص ٣٢٦.

٦ ولجئ التقرب بالإيل الأسيرة عند أهل قرطاجة أيضا (Diod. xx. 65)، وربما لجئ بقايا من ذلك عند المبرانيين في ذبح أجاج أمام الرب في الجليل (صموئيل الأول، ١٥/٢٣).

7Nöldeke's *Tabari*, p. 171 (Procop., Pers. ii. 28; Land, *Anecd.* iii. 247); Isaac of Antioch, i. 220.

٨ بالنسبة للعبرانيين انظر أسفار التكوين (٢٢)؛ الملوك الثاني (٢١/٦)؛ ميخا (٦/٧)؛ وبالنسبة للمؤايين الملوك الثاني (٢٧/٣)؛ وبالنسبة للفنيقيين انظر فيلو بيليوس في *Fr. Hist* Eus., *Pr. Ev.* 156 D); Porph., *ibid.* ii. 27; Diodorus, xx. (Gr. iii. 570 14; Plutarch, *De Superst.* 13 انظر الشام انظر *Dea Syr.* lviii.; Lampridius, *Vita Heliog.* 8, "Pueri nobiles et decori ... patrimi et matrimi" وبالنسبة لأهل بابل انظر سفر الملوك الثاني (٣١/١٧). أما بالنسبة للعرب، فإن قصة نذر عبدالمطلب الشهيرة (ابن هشام، ص ٩٧) يمكن قبولها باعتبار أنها تقوم على عادة حقيقية ولو أن هناك بعض الشك في صدقها. ومن الأمثلة الأخرى على النذر بلذبح الولد لجده في موطأ مالك، ط تونس، ص ١٧٦ (44 p. Kremer, *Stud. z. vergl. Culturg.*).

٩Nilus, p. 66. والدبح عنده ليس قربانا رسميا. وتصور الرواية الشراب المقدم على أنه مجرد استهزاء، إلا أن هذا يصعب التوفيق بينه وبين المادة العربية المعروفة؛ انظر الصفحات

الأولى من المحاضرة الثامنة. وهناك محاولة أخرى لدمج ثيودولس في الجماعة العربية يبدو أنها تمت بعد هرويه من الموت بفضل العناية الإلهية؛ قدس لتناول أشياء نجسة وللهو مع النساء (ص ١١٧). وللدمج أهمية خاصة، ولما كان *μπαροφάγειν* يشير إلى تناول اللحم الوثني، ولعله لحم الإبل المحرم على العرب الذين تحولوا عن دينهم، يبرز السؤال عما إذا كان *γυνεῖ* *προσπαίξειν* لا يشير أيضا إلى عمل ديني ما وعما إذا كان لمهاوزن (ص ٤٠) لم يتسرع بافتراضه أن الطقوس السرية للزهرة العربية التي تبرأ منها المتحولون عن دينهم لم تكن إلا طقوسا سرية شفوية. انظر *Kinship*, p. 295.

يفترض أحد الباحثين أن قربان الأسرى بعد النصر قد يكون أحد أشكال «النسيئة» وتقدمة للشكر تقدم من الغنائم؛ انظر ذبح أجاج. وهو أمر وارد، لأن مختلف الأفكار تجدد تجسيدا لها في الطقوس المتشابهة؛ إلا أن حالة ابنة يفتا وشهادة ديودورس الصريحة تتعارض مع هذا الرأي. ١٠ يتضح هذا مما نقرأه عن الاستعدادات التي كانت تجري للتقرب بثيودولس، ومنها البخور (وكان يصاحب التقدّمات المحروقة) وإناء للتقدمة السائلة، ص ١١٠؛ وفي ص ١١٣ يتضرع ثيودولس قائلا: «لا يكونن دمي تقدمة للشياطين ومساعدت الأرواح النجسة بالرائحة لحمي الطيبة». انظر لمهاوزن ص ١١٣ حيث يفترض أن القرابين الآدمية كانت تحرق في جزيرة العرب بصورة عامة مستندا إلى ماورد لدى ياقوت، ج ٤، ص ٤٢٥، من أن كل عشيرة من قبيلة ربيعة كانت تقدم أحد أبنائها للإله محرق في سلمان (بالمعراق، على طريق الحج من الكوفة). ويعرب نولدكه (Nöldeke, in *ZDMG*, xli, 712) عن شكوكه فيما إذا كانت هذه الرواية تشير هاهنا إلى القرابين الآدمية؛ حيث يورد ياقوت (أي ابن الكلبي) أمثلة على بشر من عشائر مختلفة يطلق عليهم اسم «أبناء محرق» وهو ماقد يوحى بأن الأبناء لم يكونوا يذبحون، بل كان يتم ترسيمهم باعتبارهم أبناء الإله. على أية حال كان هذا أحد الطقوس الخاصة بالجزيرة العربية مما يبقى على احتمال أن الترسيم كان بديلا عن القرابين. وفي سلمان بالقرب من الحيرة تدخل منطقة القرابين الآدمية للملوك اللخمين. وربما كانت هذه محركات؛ انظر أسطورة حرق منة

أسير على يد عمرو بن هند، الكامل، ص ٩٧؛ الأغاني، ج ١٩، ص ١٢٩. لذا يقال إن هذا الملك كان يدعى بالمحرق، أو لأنه في رواية أخرى قام بحرق يمامة (المفضل الضبي، الأمثال، ص ٦٨)؛ ولكن كما يشير نولديكه (7, p. 1887, Ghassan, Fürsten) فإن «محرق» لم يكن مجرد لقب، وكانت عشيرة لحم تسمى «آل محرق» على اسم الإله الذي يفترض أنه كان نجمة الصبح ثم تحول إلى مؤنث كالعزى (3, p. 56, note 3, Supra). كما كان أمراء الفساسة بيت جفنة يدعون «آل محرق»، ابن قتيبة، ص ٣١٤، وما يروى في هذا الصدد أن جدهم كان أول عربي أحرق أعداءه بعد أسرهم. إلا أن هذا كان شكلا من «حريم» على ما يبدو، ولا بد من النظر إليه باعتباره عملا دينيا. لمزيد من الاطلاع على «آل» أحد الآلهة بمعنى أتباعه انظر Kinship, p. 258.

١١ التكوين، ٢٢/١٣؛ انظر اللاويين، ١٧/١١.

12Porph., *De Abst.* iv. 15.

Wiedemann, وهذه العلامات كما يشير فيديمان (xxx. *Is. et Os.* 13Plut., *Herodots Zweites Buch*, p. 182) هي العلامة الهيروغليفية للفظ «سما» (ذبح).
١٤ انظر الأمثلة التي وردت في 54 sqq, Porph., *De Abst.* ii. وعند الرومان انظر Ovid, *Fasti*, vi. 162. وقد عرضت لنا طقوس إغريقية كانت اللبحة فيها تتخفى في هيئة إنسان؛ وعلى التقيض من ذلك، فإن القرابين الآدمية غالبا ماكانت تتخذ صورة الحيوانات أو يدعى أنها تمثل الحيوانات؛ ومن الأمثلة مايجده في ديانة الخيرة في *Dea Syria*, lviii حيث كان الآباء الذين يتقربون بأبنائهم يقولون أنهم ليسوا أطفالا، بل ثيران.

١٥ قام پورفيرى (*ut supra*) بجمع أمثلة على القرابين الآدمية التي ظلت كثرة منها حية في الامبراطورية الرومانية حتى عصر هادريان. وستقتصر فيما يلي على الساميين؛ فمما يلاحظ أن الذبائح الآدمية في العالم القديم عامة كانت تدفن أو تحرق أو يلقي بها في بحر أو نهر. إلا أن هناك مايدل على أنها كانت في الأصل قرابين للعشاء الرباني، وبالتالي فقد كان الاتباع يتذوقون

لحمها، ومن أشهر الأمثلة على ذلك القربان الآدمي المقدم لزيوس -الإله الذئب- في أركاديا حيث تم وضع قطعة من لحمه ضمن قطع اللحم القرباني المأخوذ من ذبائح أخرى تم تقديمها مع القربان الآدمي، ويعتقد أن الرجل الذي تلوقه مسخ إلى ذئب (Plato, *Rep.* viii. 15, p.). 565 D; Pausanias, viii. 2.

ومن بين القرايين الآدمية لدى الشعوب البدائية ربما كان النوع الذي نجده عند المكسيكيين أشدها وضوحا، حيث تبدو السمعة شبه البشرية للبيحة في أجلى صورة.

١٦ لم يكن أى من الانجمايين يطبق حرفيا بالطبع؛ ويظل هناك من سمات القرايين الغريبة ما يكفي ليتمكننا من إرجاعها إلى مصدر واحد.

١٧ طبقا للروايات الإسلامية كان أهل حران في العصور الوسطى يتقربون بطفل رضيع كل عام ويسلقون لحمه ثم يخبزونه في فطائر لم يكن يسمح بتناولها إلا لمن ولدوا أحرارا (الفهرست، ص ٣٢٣؛ Chwolsohn, *Excursus on Human Sacrifice*, vol. ii. p. 142). أما فيما يتعلق بالطقوس السرية لأية ديانة محرمة، كوثنية الشام في العصور العربية، فهناك شك في مدى صدق الراوى حين يكون معاديا، حيث أنه قد يعتبر التقرب السرى بحيوان في هيئة تشبه الإنسان قربانا آدميا حقيقيا. والطفل الرضيع يقابل «الفرع» العربي الذي كان يذبح حين يكون لحمه لا يزال كالصمغ، ويقابل ذبح العبرانيين للحمل الرضيع كما ورد بسفر صموئيل الأول، ٩/٧.

١٨ والسبب في هذا الظن أن المزاج العربي في القرايين لم يكن يتطلب وعاء لنقل الدم إلى الإله، في حين أنه كان ضروريا في حالة ما إذا كان الأتباع يشربونه أو يرش عليهم. صحيح أن الرواية تتحدث أيضا عن إعداد مقدمة سائلة -ليس من الواضح ما إذا كانت من الماء أو من الخمر- لكن هذا في الطقوس العربية لم يكن سوى سائل يذاب فيه الدم الذي كان يعتبر أشد فعالية، كما كان يتم مزج الدم بالماء في القرايين اليونانية المقدمة للأبطال. ولجهد الماء كسائل يذاب

فيه الرماد القرباني في طقس البقرة الحمراء عند العبرانيين (العدد، ٩ / ٩)، ويتم وصفه كسائل يذاب فيه دم التطهر بسفر اللاويين، ٥ / ١٤ وما بعدها. وفي الأساطير الواردة بالحاوية التالية نجد فكرة فحواها أن دم الذبيحة الآدمية إذا لامس الأرض لا بد من الشار لها. ويؤكد كل من أميانوس وبروكوبياس على أن شرب الدم الآدمي من جثة عدو قتل في الحرب مثلاً كانت من عادات العرب (انظر. *Kinship*, p. 284 sqq.)؛ وهناك حكاية يستشهد بها المهاوزن (ص ١٢٠) من الأغاني (ج ١٢، ص ١٤٤) عن رجل يعمجز عن إنقاذ امرأته من العدو فيقتلها ويدفن نفسه بدمها ويظل يقاتل إلى أن يقتل، وهي توضح أهمية الدم البشري عند العرب باعتباره سائلاً يقدم في العشاء الرباني.

والدليل على هذه العقيدة العربية نجده لدى Hippocrates, ed. Littré, vi. 362. 19
فرايتاج في تعليقاته على «الحماسة» (Freitag, ii. 583) ولدى المهاوزن (ص ١٤٢). وهي تتكون من إحياءات من الشعر والأقوال الماثورة قد يضاف إليها بيت شعر ورد عند المسمودي (ج ٣، ص ١٩٣)، ومن أسطورة الملكة الزباء (الأغاني، ج ١٤، ص ٧٤؛ الطبري، ج ١، ص ٧٦٠؛ الميداني، ج ١، ص ٢٠٥ وما بعدها) حيث يتم قتل أحد الملوك عن طريق شق أوردة ذراعه وتصفية دمه في وعاء لاستخدامه كدواء سحري. ولا ينبغي أن تسقط ولو قطرة واحدة منه على الأرض، وإلا وجب النار لها. ولا يسمي إلا أن أشك في أن الأسطورة تقوم على غلط قديم من القرايين كان يطبق على الأسرى من القادة (انظر حالة أجاج)؛ ويرد وصفها باعتبارها الطريقة المعتادة لقتل الملوك؛ انظر الأغاني، ج ١٥، ص ٧٥ حيث يلقي عبد ينفو مصرية بشق أورده. ونجد إشارة إلى ضرورة عدم سقوط ولو قطرة واحدة منه على الأرض في Maclean, *Caffre* Laws, p. 81. وطبقاً لمصادر أخرى وردت الإشارة إليها بتاج العروس (٣ / ١)، ص ١٨١ الطبعة القديمة) كان يكفي للشفاء سحب قطرة دم واحدة من إصبع أحد النبلاء وشربها بعد إذابتها بالماء.

٢٠ ثم تناول هذا الموضوع باستفاضة عند الأستاذ فريزر (J. G. Frazer in *Journ.*)

Anthrop. Inst. xv. 64 sqq. واعتقد أن فريزر يبالغ بافتراضه أن مجرد الخوف من الأرواح كان هو الذى يحكم كل هذه المناسك. فكثيرا مانصادف رغبة فى استمرار الأخوة مع الميت بشرط ألا يتربط على هذه الأخوة أى خطر. والقدسية بلغة القيزياء تعد طاقة «قطبية» فهي تجذب وتطرد فى آن معا.

21Supra, p. 225 sqq.

كانت الفتيات الصغيرات فى الجزيرة العربية القديمة. 56. *De Abst.* ii. 56. Porph.، توأدن أحياء بيد آبائهن قربانا للإلهات على ما يبدو؛ انظر *Kinship*, p. 281. وربما كان هناك نمط مماثل من القرابين يكمن وراء أسطورة قبور العاشقين اللذين دفنا أحياء بيد سميراميس (Syncellus, i. 119)، نفع أن هذين العاشقين من الآلهة فإن كل الأساطير عن موت الآلهة تبدو وكأنها مستقاة من قرابين الذبائح شبه الآدمية.

٢٣ الثنية، ٢١/٢١؛ انظر صموئيل الأول، ٣١/١٠. وإعدام المدنيين عادة ما يتخذ أشكالا قربانية، فحياة ابن القبيلة مقدسة حتى وإن كان مذنباً، ولا يجب قتله بطريقة عادية. وعند هذا المبدأ فى النهاية ليشمل كل أشكال الإعدام الدينى التى كانت التضحية فيها كما يقول العبرانيون والمؤابيون موجهة باعتبارها «حريم» للإله (Stele of Mesha, i. 17). وكانت الذبائح فى أحد القرابين الغربية بالحيرة (*Dea Syr.* xlix) تعلق حية فى فروع الأشجار، ثم تضرع النار فى الأشجار. وربما كانت النار إضافة لاحقة وربما كان الطقس فى الأصل يشمل التعليق فقط. أما حكاية الذبيحة الآدمية التى علقها الامبراطور جوليان بمعد كاريا (Theod., H. E. iii. 21) والحكايات المماثلة فى قصص جوليان السريانية (ed. Hoffm. p. 247) فهي حكايات مشكوك فى صحتها ولو أنها ربما كانت تعكس بعض الخرافات الشعبية المهجورة.

24Dea Syria. Iviii.

٢٥ الثنية، ٢١/٤.

٢٦ إرمياء، ٧/٣١؛ ١٩/٥؛ ٣٢/٣٥؛ حزقيال، ٢٣/٣٩؛ ميخا، ٦/٧. ولفظ «مولوخ» أو

«موليخ» ليس إلا «ميلخ» (بمعنى ملك). انظر Höffmann in Stade's *Zeitschr.* 124 (1883), p. iii.

٢٧ للمعرفة المزيد عن وادي هِنُوم انظر *Enc. Brit.*, arts: "Jerusalem", "Temple".

٢٨ تم حرق جثمان شاول (صموئيل الأول، ١٢/٣١) ربما خوفاً من أن ينش الفلسطينيون قبره، أو ربما لغرض ديني، فقد تم دفن عظامه تحت الشجرة المقدسة بجابش. وفي سفر عاموس (١٠/٦) كان يتم حرق ضحايا الوباء، وهو ما يمكن إدراكه بالمقارنة بما ورد بسفرى اللاويين (٩/٢١) وعاموس (١/٢)، وإذا تذكرنا أن الوباء كان يعد دليلاً على الغضب الإلهي (صموئيل الثاني ٢٤)، فربما كان يُنظر إلى ضحاياه على أنهم من الحرمات.

٢٩ وينطبق ذلك على قرطاجة أيضاً؛ Tissot, *La Prov. d'Afrique*, i. 612; Justin, xix. 1. إلا أن الموتى كانوا يدفنون في حضرموت في القرن الثاني قبل الميلاد؛ انظر Berger in *Revue Archéol.*, Juillet-Décembre, 1889, p. 375.

٣٠ للمعرفة المزيد عن حرق هرقل الصوري انظر *Clem. Recog.* x. 24 حيث نقرأ أن مقام الإله كان يبدو واضحاً "apud Tyrum, ubi igni crematus est". ومن الافتراضات المقبولة عامة أن خلطاً قد حدث بين أسطورة تضحية ملكارث بنفسه عند هيرودوت (ج ٧، ص ١٦٧) وبين قصة موت هاميلكار.

31 O. Müller, "Sandon und Sardanapal," in *Rhein. Mus.*, Ser. i. Bd. iii.

وللاطلاع على التطابق بين 6. Justin, xviii. 197; cf. Justin, xviii.

Hoffmann, *Phoen. Inschr.* p. 32 sq. ديدو وتانيث انظر

33 Tissot, i. 653.

كما يصف سيليوس (Silius Ital., i. 81 sqq.) معبد ديدو بأنه كان محاطاً بأبكة

كثيفة وغموض رهيب.

٣٤ اسم «سيخار باس» (تسيخار بعل في العبرية، أي ذكر بعل) لم يكن لقباً إلهياً، بل نفهمه من سفر الخروج، ٢٠/٢٤. ولفظ «تسيخار» هو الصيغة الفينيقية للفظ «زيخر» العبري.

35Diod. xx. 14.

36Dea Syria, xlix.

36Ed. Mehren, p. 40.

٣٧ حزقيال، ١٦/٢٠؛ ٢٣/٣٩؛ التكوين، ٢٢/١٠. ومن المعروف حالياً أن النقوش التي أوردها جيزينيوس (Gesenius, *Mon. Phoen.* p. 448 sq) والتي يتم الاستشهاد بها غالباً في هذا المقام لاصلة لها بالقربان الأدمي.

٣٨ أسطورة سميراميس بالحيرة وعسقلان؛ أسطورة موت عشتارت بعفونة (Meliton) والتي ترتبط بسقوط النجم في الماء في العيد السنوي، وفي أسطورة أخرى أيضاً تلقى افروديت بنفسها من قمة الجبل بعد موت أدونيس (Ptol., *Nov. Hist.* vii. p. 198, West).
٣٩ الملوك الثاني، ٣/٢٧.

40Ovid, *Metaph.* x. 2241 cf. Movers, i. 408 sq.

٤١ ص ٢٠٠ من طبعة بون.

٤٢ الأغاني، ج ١٩، ص ١٢٩؛ ابن هشام ص ٢٤ (الطبري، ج ١، ص ٩٢٥؛ سورة البروج، آية ٤ وما بعدها).

٤٣ يبدو أن «تقت» اسم آرامي لمحرقه ما أو لسياح كان يوضع حول النار لتستند إليه الضحية، ولجدها في القران الحراني وبشكل معدل في قرطاجة. ولانتصوير زحل النحاسي كتمثال جميل، بل كتطور لكلاّب محرقة بدائية. وأنصوره من جانبي كعمود أو مخروط برأس وأذرع بدائية الشكل، أو شيء يشبه الرمز الإلهي الذي نراه مصوراً على النقوش القرطاجية. والاسم الخالي للأحجار التي يوضع عليها القدر وبالتالي لأي حامل أو مرجل يقام على النار هو «أنفية»

في العربية، و «ثفايا» في السريانية، وقد يكون اللفظ «ثفات» قريبا منه طبقا للتشابهات المعروفة. واللفظ العبري المقابل هو «إشفات» ومعناه «حماة» أو «كومة الروث»، إلا أن الأرجح أنه كان يطلق على المحرقة لأن الفعل الاشتقائي «شَفَت» معناه «أن يضع قدرا». والمحرقة التي تقام في يوم في الحياة البدوية هي كومة الرمد في اليوم التالي. وحين ظهر لفظ «تَفَت» في العبرية لأول مرة كان التأثير الأجنبي الغالب على دين يهوذا هو تأثير دمشق (الملوك الثاني، ١٦)، ومن ثم ليس هناك ما يمنع من افتراض أن «تَفَت» لفظ آرامي. وإذا نطق «توفت» لكان نطقا مشكوكا فيه، لأن (LXX) له *ταφθη*، ويبدو أن الماسورا أضفوا على هذا الشيء البغيض علامات المد.

٤٤ التكوين، ٦/٢٠؛ ٩/٢٢. وينص الخروج (٢٤/٢٠) على ذبح المحرقة على المذبح، لكنه لا ينص صراحة على حرقه عليه.

٤٥ القضاة، ٦/٢٠؛ ١٩/١٣؛ ويقدم القضاة (٢٦/٦) الطقس الحديث في قصة مقدمة جدعون.

٤٦ انظر الملحوظة الإضافية (ك). وقد نضيف من جانبنا أن مذبح إيليا في الملوك الأول (١٨) لا يبدو كبناء مرتفع، بل مجرد دائرة يحدها اثنا عشر حجرا وقناة.

٤٧ يقدم الدم عند قبائل الهوتتوت للرجال لا للنساء؛ إذ كان يتم استبعاد النساء عند البدائيين كثير من الامتيازات الدينية. كما كان لحم تقدمه الخطيئة العبرانية لا يأكله إلا الذكور «اللاويين»، ٦/٢٢ (٢٩)، والرأس والقلب والصدر عند الكفيسيريين كسانت من نصيب الرجال (Lichtenstein, p. 451).

والامتناع عن أكل الرأس مسألة واسعة الانتشار، كما كان الحال في 39. Herod. ii. 48
بالمباريا مثلا حتى أواخر القرن الخامس عشر (Usener, *religionsgesch.*)
84. *Untersuchungen*, ii. وكان بعض العرب يمتنعون عن أكل القلب (Wustenfled, Reg. p. 407.)

٤٩ يدل اللفظ العبري «خَلَب» («حَلِب» في العبرية، و «حَلْبَا» في السريانية) على الغشاء

المبطن للأعضاء أو الحجاب الحاجز، لكنه يشمل الشحم أو الدهن الموجود فيه؛ انظر سفر اللاويين، ٣/٣. ويتحدث أحد العرب عن امرأة استحوذت على عواطفه بقوله: «استولت على قلبي ومزقت أحشائي» (Lane, p. 782). وفي المزامير (١٠/١٦) نجد أن العبارة لا تعني «هم أغلقوا قلوبهم السميّة»، بل «أغلقوا أحشاءهم»، وبالتالي فهم لا يشعرون بالشفقة. ومن هذه التركيبة من الأعضاء الشحمية كان العرب يتقنون شحم الكلى بصورة خاصة باعتباره مركزا خاصا للروح. فيقول أحدهم: «وجدته بشحم كليته» بمعنى «وجدته سالما وحيًا» (Lane, p. 1513): «حين يقوم 301 (Burckhardt, *Ar. Prov.* No. 301). وفي مصر يقول بوركهارت (1513) شخص بديع خروف يسرع أحد الحاضرين بنزع كليته أو الشحم الذي يغلفهما باعتباره حقا على من ذبح الخروف». ونرى من جانبنا أن هذا من بقايا العرف القرياني القديم؛ فما كان يعطى للإله أصبح يوزع صدقة. للاطلاع على أفكار الإغريق عن شحم الكلى انظر ملحوظات پلات عن الإلياذة (46) (1890) *Journ. Phil.* xix (Platt, p. 204, in).

٥٠ يعتبر الفخذ مقرا للروح وخاصة قوة التناسل وهو ما يبدو واضحا تماما في لغة الساميين (Kinship, p. 34). وهذا يفسر قدسية أعصاب الفخذ (عرق النساء) عند العبرانيين (التكوين، ٣٣/٣٢) وما يشبهه من خرافات عند سائر الأمم. وهذا أيضا هو السبب في أن «عظام الفخذ السمين» كانت من نصيب المذبح عند الإغريق. ويقدم المعجم العربي شرحا للمرجّ الناتج عن إصابة عظم الفخذ بلفظ «حارقة»؛ فلا يستطيع المرء أن يمشي إلا على أطراف أصابعه.

51 Brough Smyth, ii. 289, i. 102; cf. Lumholtz, *Among Cannibals* (Lond, 1889), p. 272.

52 Casalis, p. 250.

٥٣ يمكن توضيح ذلك بحالة دم الذبائح القربانية. فكان دم الثور عند الإغريق يعد سما؛ إلا أن هذه العقيدة ليس لها أساس نسيولوجي؛ فالخطر يكمن في طبيعته الغيبية. لكنه كان يستخدم كدواء بتوجيهات إلهية؛ Aelian, *N. A.* xi. 35. للاطلاع على الدم باعتباره دواء انظر أيضا

.Pliny, *H. N.* xxvii. 43, xxvi. 8; Adams's *Paulus Aegineta*, iii. 25 sq

Kayser, p. 112(للاطلاع على المزيد من الأمثلة انظر ملحوظات كايسر) 54Qu. 43; وفي بحث لجان (Jahn, *Ber. d. sächs-Ges. d. Wiss.* 1854, p. 48). وللإطلاع على الرأس الأدمية السحرية التي نقرأ عنها كثيرا في الأنماط المتأخرة من الوثنية السامية انظر Chwolson, ii. 150 sqq., and the *Acts* of the Leyden Congress, ii. 365 . sq

55*Diw. Hudh.* clxxx. 9; *ZDMG.* xxxix. 329.

٦٥ الأمثلة بالملاحظة الإضافية (ب). وكان روث الماشية نفسه من الرقى السحرية في الشام وله أمثلة عديدة لا في أفريقيا وحدها، بل عند الآريين بالهند.

57Maclean, p. 81.

58Anderson, *Lake Ngami*, p. 223.

59*Ibid.* p. 330. واللحم المجفف يذكرنا بالعادة العربية حيث يتم تجفيف شرائح اللحم القرباني في أيام منى (Wellh. p. 79).

60*Ibid.* p. 465; Kolben, i. 121.

61*Supra*, p. 233.

62Fränkel, *Fremwörter*, p. 147.

٦٣ يرجع استخدام الساحرات للمراهم حين يرفين في تحويل أنفسهن إلى أشكال حيوانية إلى نفس هذه النوعية من الخرافات وإلى أشد أشكال الخرافات بدائية وهي التي تتعلق بقرابة البشر للحيوانات.

٦٤ انظر الملحوظة الإضافية (ك).

٦٥ اللاويين، ١٥ / ٧ وما بعدها.

٦٦ انظر الملحوظة الإضافية (ل).

✱

المحاضرة الحادية عشر

التقدمات القربانية وقرايين التكفير

المفاهيم التي تشملها قرايين التكفير

كانت النار فى القرايين السامية اللاحقة تستخدم لغرضين كل منهما مستقل تماما عن الآخر. فاستخدامها العادى على المذبح حيث كانت تساعد على التصعيد وبالتالي على نقل تقدمات من اللحم طعاما لآلهة ذات طبيعة إثيرية. إلا أن اللحم القربانى فى بعض القرايين العبرانية يحرق بلاخيمة ولا يعتبر طعاما للآلهة. وأجزاء الذبيحة التى تحرق فى أرقى أنواع قرايين التكفير خارج الخيمة هى نفس الأجزاء التى كان يأكلها الكهنة باعتبارهم ممثلين للاتباع فى أدنى أنماط تقدمية الخطيئة أو التى يأكلها الأتباع أنفسهم فى القرايين العادية. لذا فالنار هنا تلعب نفس الدور المفترض لها بمقتضى القاعدة التى تقضى بأنه إذا لم يؤكل القربان العادى فى غضون يوم أو يومين لابد من حرق مابقى منه. وكل اللحم القربانى مقدس ولا بد من التعامل معه وفقا لقواعد دينية محددة، منها ضرورة ألا تترك حتى تفسد. واللحم القربانى العادى إما يؤكل أو يحرق، أما تقدمات الخطيئة فهى أقدم من أن يأكلها إلا الكهنة، وهى فى بعض الحالات أقدم من يأكلها حتى الكهنة، وبالتالي يجب حرقها لا كوسيلة لتوصيلها للإله، بل

كطريقة للتخلص منها.

ومن الافتراضات الشائعة أن أول استخدام للنار كان على المذبح وأن الحرق خارج الخيمة كان بدعة لاحقة تعبر عن فكرة فحواها أن الإله فى حالة تقدمه الخطيئة لا يريد تقدمه مادية، بل يريد موت الآثم. وطقس تقدمه الخطيئة العبرانية يناسب مثل هذا التفسير تماما، إلا أن أصله لا يمكن تفسيره فى ضوء رأى كهذا. فإذا كانت تقدمه الخطيئة لا تزيد عن أداء رمزى لتنفيذ حكم بالإعدام فلماذا يعتبر لحم الذبيحة على أعلى درجات القدسية؟ وما الداعى للدم والشحم المقدم على المذبح؟ ولكن لاداعى لفرض مثل هذه الاعتراضات الثانوية على رأى الشائع الذى تدحضه سلسلة من الحقائق التى ظهرت لنا فى المحاضرة السابقة. فهناك كثرة من الشواهد التى تدل على أن النار كانت تسلط على القرابين أو على أجزاء منها كبديل عن التهام الأتباع لها قبل أن يتحول المذبح الى موقد وقبل أن يعتقد أن ما يحرق ينتقل الى الإله فى صورة طعام إثيرى. وتمثل قرابين التكفير العبرانية التى كانت تحرق خارج الخيمة نمطا من الطقس أقدم من المحرقة على المذبح، وما يحتاج الى تفسير هو أصل الأخير.

كانت كل القرابين فى الأصل يلتهمها الأتباع. وشيئا فشيئا توقف التهام بعض أجزاء القرابين العادية وكل لحم القرابين غير العادية. وما كان يلتهم كان يحرق، وبمرور الزمن أصبح يحرق على المذبح ويعتبر منحة للإله. وطراً نفس هذا التغيير على الدم القربانى، عدا أن النار لم يكن لها استخدام فيه. وكان الدم فى أقدم القرابين يشربه الأتباع، وبعد أن توقف شربه أصبح يصب كله على المذبح. والهدف كما هو واضح هو نقل كل جزء لا يلتهمه التابع من القربان الى

الإله مباشرة؛ ولكن كيف نشأ هذا الهدف؟

قد يقول البعض إنني أضيف صعوبة لأمر لا يحتاج لتفسير. أليس من الواضح أن القربان شيء مقدس وأن المقدسات تنتمي إلى الإله وأن المذبح هو المكان المناسب لها؟ لاشك أن هذا يبدو واضحاً، إلا أن الأشياء التي تبدو واضحة هي التي تحتاج إلى درس دقيق. وقد نقول إن المقدسات تنتمي إلى الإله، لكننا رأينا من قبل أن هذه ليست فكرة القدسية بصورتها البدائية. فالشيء المقدس محرم، أي أن اتصال الإنسان به واستخدامه يخضعان لبعض القيود، إلا أن هذه الفكرة لا تستند في المجتمع القديم إلى الاعتقاد بأنه ملك للآلهة. وقد تقول أيضاً إن القربان شيء مقدس، ولكن ماذا تعني بهذا؟ إذا كان قصدك أن الذبيحة أصبحت مقدسة باختيارها للمذبح والتقديم على المذبح فأنت لم تفهم طبيعة الطقوس الشديدة القدم فهما صحيحا. فالذبيحة فيها كانت مقدسة بالطبع لا لوجهتها القربانية، بل لأنها كانت حيواناً من فصيلة مقدسة. وطالما أن القدسية الطبيعية لبعض فصائل الحيوان كانت عنصراً حياً في الدين الشعبي فليس من الواضح ما إذا كانت المقدسات تنتمي إلى الإله وينبغي أن يكون مصيرها النهائي للمذبح.

كان المفهوم الخاص بالفصائل المقدسة والأفكار القديمة عن المحرمات قد نسي في الوثنية اللاحقة ولم تعد العبادات القائمة عليها مفهومة. ومن ناحية أخرى كانت الفكرة الحديثة نسيها عن الملكية قد تبلورت وبدأ تلعب دوراً رئيساً في كل من الدين والحياة الاجتماعية. فلم تعد الذبيحة شيئاً مقدساً بطبيعتها وليس للإنسان إلا حقوق محدودة عليها وينبغي عليه أن يعاملها

كصديق مفيد لا ككائن مُستعبد، لكنها خرجت من الملكية المطلقة للتابع والتي كان يحق له بمقتضاها أن يتخلص منها وقتما شاء. وكانت الذبيحة قبل تقديمها شيئا عاديا، ولم تكن تتحول الى القدسية إلا باختيارها للذبيح كقربان. من ثم فإذا كان مالك الخروف أو الثور يفقد الحق في أكل لحمه أو بيعه بمجرد تقديمه على المذبح فلا يمكن البحث عن تفسير لذلك إلا بافتراض أنه كان يتنازل عن حقه في ملكيته لطرف آخر، أى للإله. كانت القدسية تفسر بمعنى هدية من ممتلكات المرء تقدم للإله، وكل ما كان يتم إخراجه بمقتضى القدسية من الاستعمال العام كان ينظر اليه على أن مالكه قد تغير. قدم القربان العادية وشحمها أو كل لحمها في حالة المُحرقة كان يتم إخراجه من نطاق الاستخدام البشرى؛ لذا كان يعتقد أنه أصبح ملكا للإله وكان يحفظ له. من ثم فلا بد أن حرق اللحم والشحم كان يعتبر وسيلة لتوصيلهما للإله؛ وبمجرد التوصل الى هذا الاستنتاج انفتح الطريق لإدخال العبادة الحديثة التى كان الحرق يتم فيها على المذبح. وكان تحول المذبح الى موقد يلتهم عليه لحم القربان علامة على الاستقرار النهائى لنظرة جديدة للقدسية تقوم على عقيدة الملكية التى لم تعد حرمة المقدسات فيها تستند الى نوعها الفطرى الخارق للمألوف، بل الى ملاءمتها لاستخدام الآلهة وخدمتها. ولا غرابة فى انتشار هذه النظرة، ففى كل مجال فى المجتمع القديم نجد أنه بمجرد رسوخ مفهوم الملكية ونقل الملكية من شخص لآخر بدأت فى ابتلاع كل الصيغ السابقة للعلاقات بين الأشخاص والأشياء. إلا أن توفيق المؤسسات القديمة مع المفاهيم الجديدة نادرا ما يمكن

تحقيقه دون ترك التناقضات الداخلية بين القديم والجديد وهو ما يؤدى فى النهاية الى التحلل التام للنسق المتنافر.

فى حالة القرايين العادية كانت النظرية التى ترى أن المقدسات ملك للإله وأن قدسية الأشياء العادية تشير ضمنا الى تقديمها منحة من الإنسان لإلهه تطبق دون صعوبة تذكر. فكان من المفهوم أن الذبيحة كلها على المذبح مهداة للإله وقد قبلها، إلا أن الجزء الأكبر من لحمها يرد للعابد ليتم التهامها قربانيا باعتبارها شيئا مقدسا على مائدة الإله. وكان هذا التفسير يتفق تماما مع مفهوم الإله بوصفه ملكا أو سيدا مطاعا هيكله هو البلاط الذى يجلس فيه ويتلقى فروض الولاء من رعاياه وتابعيه ويرفه عنهم بكرم ضيافة ملكى. لكنه لا يقدم تبريرا لأشد سمات القربان تميزا، ألا وهى رش الدم على المذبح وحرق الشحم على الموقد المقدس. فهما طبقا لهذا التفسير غذاء الإله؛ ومن ثم كان الإله يعتمد على الإنسان فى غذائه اليومي مع أن كل الطيبات التى يتمتع بها الإنسان كان يعزوها لفضل الإله. وهذه هى نقطة الضعف فى رأى الشائع عن القربان الذى أثار سخط واضع المزمور الأول وأمد الكتاب الساخرين اللاحقين من أمثال لوسيان بمادة للسخرية. وقد فسرت هذه المعضلة بتفسير روحانى يرى فى هدية المذبح مجرد رمز وأن القيمة الحقيقية للتقدمة تكمن فى الولاء الراسخ فى قلب العابد الذى يعبر عنه بالتقدمة التقليدية. إلا أن دين العامة لم يتخذ موقفا على هذه الدرجة من الدقة، وكانت الفكرة السائدة فى الطقس لدى أغلب الأتباع حتى فى إسرائيل قبل السبى أن التقدمة العينية كانت تمثل إشباعا ماديا للإله وأن التقدّمات الوفيرة كانت وسيلة فعالة لإرضائه. وطالما أن القربان

كان قداسا اجتماعيا تؤديه الجماعة فقد وجد هذا المفهوم مايقابله فى مفاهيم الأخوة الدينية التى تعرضنا لها فى المحاضرة السابعة.^١ أما فى القربان الشخصى فلم يكن هناك مايرفع التعامل الى مستوى صفقة مجردة لأمكان فيها للاعتبارات الأخلاقية، إلا أن التفاهم بين العابد وإلهه ظل قائما من خلال طقوس من نوع مادی خالص. وكانت هذا النظرة السطحية للدين تجدى فى عصور الرخاء، إلا أنها لم تكن تصمد للجدل الجاد حيث تبين أن الدين يجب أن يحسب حساب سخط الآلهة. وفى مثل هذه الظروف اضطر البشر لاستنتاج عدم جدوى السعى لتهدئة غضب الإله بإهدائه أشياء متوفرة أصلا لدى الآلهة باعتبارهم سادة الأرض. فلم يكن يهوه وحده هو الذى يقول: ﴿لن آخذ عجلا من بيتك ولا أغنام من حقولك؛ فكل حيوان بالغاب ملكى والماشية على ألف تل﴾. وكانت البعول أيضا سادة للطبيعة، وحتى من وجهة النظر الوثنية كان من السخف افتراض أنهم يعتمدون على إتاوات أتباعهم. موجز القول إن نظرية إهداء القربان لم تكن كافية لتفسير القاعدة التى تقضى بأن القربان هو الشكل الوحيد الفعال من بين كل العبادات حتى فى الديانات التى لم تدرك ما أدركه أنبياء بنى إسرائيل من أن مايريده الرب الحق من عباده ليس تقدمة عينية، بل "نشر العدل وحب الرحمة وأن تسير مع إلهك فى تواضع".

وإذا كانت نظرية القربان بوصفه عطية أو إتاوة تؤخذ من ممتلكات الإنسان وتقدم للإله غير كافية حتى بالنسبة للتقدمات العادية، فقد كانت أيضا غير كافية لكى تطبق على المحرقة وبصورة خاصة على القربان الأدمى. فمن الافتراضات الشائعة أن المحرقة كانت أشد فعالية من القربان العادية لأن العطية المقدمة للإله

فيها كانت أكبر. ولكن حتى في القرابين العادية كانت الذبيحة كلها توهب للإله؛ وفي المحرقة وحدها كان الإله يحتفظ بكل شيء لنفسه، في حين أنه في القرابين العادية كان يدعو العابد للعشاء معه. ولا يبدو أن هناك سببا في عقيدة الإثابة القربانية لأن يكون هذا الفارق في صالح المحرقة. وفي حالة القرابين الآدمية أدت نظرية العطية الى نتائج سخيفة بل مقززة أيضا - سخيفة لأنها تذهب الى أنه بما أن الوليد البكر أعز على المرء من كل ما يملك فإن حياة هذا الوليد هي أعلى هدية يمكن للمرء أن يهبها للإله، وهو أمر غير مقبول؛ ومقززة حيث حيث تفترض أن قربان الأطفال باعتبارها تقدمات نارية كانت هدية غذائية للإله يحب لحم البشر.^٢ مثل هذه النظرة البغيضة لطبيعة الآلهة لا يمكن القول بأنها تنفق والطابع العام للديانات السامية القديمة والذي ينبغي الحكم عليه من خلال الأنماط العادية للعبادات لا من خلال الطقوس الاستثنائية. وإذا كان التصور المعتاد للآلهة هو أنها وحوش آكلة للحوم البشر فإن الطابع العام للطقوس تغلب عليه الكآبة والرعب، في حين أنها كانت تنسم في حقيقتها بالمرح والثقة. ونستنتج من ذلك أن الملك أكل للحوم الأطفال لديانة ملئخ اللاحقة يدين بصفاته الوحشية لا للمبادئ الجوهرية للديانة السامية، بل للمنطق الزائف الذي يحيط بنظرية العطية القربانية لتشمل طقوسا لاتصلح لها. وهذا الاستنتاج يجد ما يبرره حين نجد أن القرابين الآدمية على الرغم من أنها كانت معروفة في العصور الأقدم إلا أن الطقوس القديم كان يقضى بحرقها خارج الخيمة - وهو دليل واضح على أن لحمها لم يكن يعتبر مقدمة غذائية للإله.^٣

إذن فدخول مفاهيم الملكية في العلاقات بين البشر وآلهتهم يبدو وكأنه أحد

الانحرافات المصيرية في تطور الدين القديم. ففي بداية الفكر الإنساني، كان هناك لبس بين ماهو طبيعي وماهو خارق للطبيعة، بين ماهو مادي وماهو روحاني، وأدى هذا اللبس الى نشأة فكرة القدسية القديمة التي أوحى بالفكرة التي ترى أن التأثيرات الخارقة للطبيعة سررت كالعُدوى من بعض الماديات. وكان تجاوز هذا المفهوم البدائي ضروري بالنسبة للتقدم الإنساني، وليس أمامنا لأول وهلة إلا أن نرى خيرا في دخول المفهوم الذي يرى أن المقدسات محرمة على الإنسان لأنها مخصصة للآلهة وأن الخطر المائل في هتك حرمتها لا يرجع الى أى تأثير خارق للطبيعة مصدره الشئ المقدس مباشرة، بل الى غضب إله لايسمح بالمساس بممتلكاته. وكان هذا التعديل مفيدا بلاشك، لأن الخوف الغامض من المجهول الخارق للمألوف، وهو خوف كان من القوة في المجتمع البدائي بحيث كان يصيب التقدم من أى نوع بالشلل ويجرف الإنسان بعيدا عن هدفه المشروع لإخضاع الطبيعة لمنفعته، تلقى ضربة مصيرية بمجرد أن بدأ إرجاع كل الخوارق لإرادة آلهة وقوى معروفة يخضع حوارها مع الإنسان لقوانين ثابتة. لكن هذه القوانين كان يعتقد أنها تقوم في معظمها على مبدأ الملكية؛ لأن فكرة الملكية تضيف الطابع المادي على كل مايلمسه، وكان دخولها الى الدين سببا في استحالة سموها لمرتبة المفاهيم الروحانية عن الإله وعلاقته بالإنسان على أساس الدين التقليدي. ومن ناحية أخرى، كانت الفكرة الأقدم عن التوحيد بين الإله وأتباعه، والتي كانت تتراجع شيئا فشيئا في ظل نظرية العطية القربانية، تشتمل على عنصر للحقيقة الثابتة مغلف في تجسيد شديد البدائية، وبالتالي فإن كل جهود الوثنية القديمة لإيجاد وسيلة أفضل للحوار مع القوى

الإلهية كانت ترتبط بها وتستحوذ على أنماط القربان وسماته التي تتضمن ماهو أكثر من مجرد تقديم إتاوة عينية للإله. ولما كانت الحاجة الى ماهو أكثر من عطايا المذبح العادية التي يتم تقديمها غير ماثلة في أذهان البشر، بل فرضت نفسها عليهم في صورة أزمنة خطيرة وخاصة في أوقات الخطر حين كان الإله يغضب على شعبه أو حين كان لا بد من التأكد من أنه ليس غاضباً، بدأ الاعتقاد بأن كل العبادات التي تذهب الى ماهو أبعد من تقديم عطايا أو أداء إتاوة لها طابع تكفيرى خاص، أى موجهة لا لمجرد الحفاظ على قدر معقول من التفاهم مع الإله بل لتجديد هذا القدر إذا ضعف.

وحين تؤخذ هذه الفكرة عن التكفير بهذا الشكل الشديد العمومية لا يكون هناك خط واضح يميز قرابين التكفير عن القرابين العادية؛ فالوسيلة المتبعة في الحياة اليومية لرفع معنويات إنسان تكفى لإعادته لمعنوياته المرتفعة إذا استخدمت بصورة مثابرة. وفي ضوء هذا التشبيه فإن مجرد العطية المقدمة في لحظة مناسبة أو ذات أهمية أعلى من اللحظات العادية كان يعتقد أنها كافية لتهدئة غضب الإله؛ وكان يعتقد أن كل القرابين لها أثر تكفيرى عام، وكانت قيمة قرابين التكفير الخاصة تقدر على أساس أنها تكلف العابد أكثر من تكاليف التقدمة اليومية. وقد رأينا أن هذه النظرة كانت تنطبق حتى على القرابين الأدمية في بعض الحالات؛ وكانت الفكرة القائلة بأن كل اعتداء على الإله يمكن تقديره بثمان ودفع تعويض معين عنه تتفق ومبادئ التشريع القديم الذي يتعامل مع الاعتداء على الأفراد على أساس مبدأ الرد بالمثل، لكنه يعترف بالقاعدة التي تقضى بأن الطرف المتضرر قد يتنازل عن حقه في الرد بالمثل نظير تعويض يتلقاه

من المعتدى. إلا أنه ليس من مبادئ التشريع القديم إجبار الطرف المتضرر على قبول تعويض مادي عما أصابه من ضرر؛ وبالتالي ليس هناك نسق ديني يمكن اعتباره كاملاً دون أن يكون له وسيلة أكثر فعالية لتهدئة سخط الإله من التقدمة أو التعويض المادي. والحقيقة أن كل الأديان القديمة كانت لها احتفالات قرآنية من هذا النوع الأشد فعالية، وفكرة استرضاء الإله بتقدمة إما لاجود لها فيه على الإطلاق أو أنها لم تغلب على مغزى الطقوس؛ وهذه هي القرابين التي ينطبق عليها الاسم المميز «قرابين التكفير».

من المفترض في بعض الحالات أن قرابين التكفير الخاصة لم يكن لها وجود في الديانات السامية القديمة وأنها ظهرت لأول مرة حين بدأت نظرية العطفية القرآنية في الزوال. إلا أن هذا الافتراض غير معقول في حد ذاته ولا يتفق والشواهد التاريخية. فمن غير المعقول أن تكون العطفية أقدم وسيلة معروفة لاسترضاء إله غاضب، فالتكفير بالغرامة في الحياة اليومية ظهر في حقبة متأخرة نسبياً ولم يحدث أن نسخ القانون العام نسخاً تاماً؛ ومن المؤكد مما تبين لنا من ملاحظة النمط القديم للمُحرقات المقدسة أن هذه القرابين لم تكن تعتبر تعويضات مادية للإله أصلاً، بل نشأت لأسباب مختلفة تماماً باعتبارها تطوراً مستقلاً لقربان العشاء الرباني البدائي الذي كان تأثيره التكفيرى يركز على الإقناع بأن من تجرأ في عروقهم نفس الدماء لابد أن تربط بينهم المودة وقدر عليهم أن يكون كل منهم في خدمة الآخر بكل صور الأخوة.

تبين في مسار بحثنا أن هناك نوعين من القرابين يمثلان سمات لا تتفق ونظرية العطفية ظل الساميون القدماء يمارسونهما؛ وكان يعزى لكلا النوعين تأثير في

استرضاء الآلهة. النوع الأول هو القربان السرى وتمثله فئة صغيرة من الطقوس الاستثنائية كانت الذبيحة فيها من إحدى فصائل الحيوان احتفظت حتى في العصور الحديثة بقدسيته الطيبية التي عرفت بها منذ القدم. والقربان من هذا النوع لا تدرج تحت نظرية العطية، فالمخلوقات المقدسة بطبيعتها ليست ملكا للإنسان، بل ملك للإله إن كان لها مالك أصلا. وقد نالت الأهمية المضافة على هذه القربان وطبيعة تأثيرها ما يكفي من مناقشة. والنوع الآخر من التقدّمات والذي كان يعتبر أكثر من مجرد عطية يتألف من مُحَرَّقات وقربان أخرى لم يكن لحمها ينقل للإله أو يؤكل على سماطه، بل كان يحرق خارج الخيمة أو يدفن أو يلقي به في الخلاء. وقد تناولنا هذا النوع من العبادات من وجهة نظر شكلية تتناول الفارق بين طقسها وقربان العشاء الرباني القديم وكيف كانت معظم القربان من هذا النوع تدرج ضمن فئة العطايا القربانية بإدخال عادة حرق اللحم على المذبح أو دفنه في الغيب؛ إلا أننا لم نتحدث بعد عن كيفية تفسير هذه التعديلات المتتالية للطقس وتوحيدها مع تطور المؤسسات والفكر الاجتماعي العام. ويعد تناول هذا الجانب من الموضوع ضروريا لإتمام دراستنا لمبادئ القربان القديم، وهو ماسنكرس له ماتبقى من محاضرتنا هذه.

ينبغي أولا أن نتذكر أنه لم يكن هناك تفسير مطلق للطقس في الدين القديم. كان لابد من أداء فروض محددة، إلا أن كل فرد كان حرا في إسباغ ما يترأى له من معانٍ على هذه الفروض. والفروض الدينية الأشد تعقيدا التي تنسب إليها العبادات القربانية المعقدة في العصور اللاحقة لم تكن أنماطا وضعت للتعبير عن نسق محدد من الفكر بل كانت تطورات طبيعية نمت

تدرجياً عبر العديد من القرون، وكانت في شكلها النهائي تحمل طابع عدد من المؤثرات تم إخضاعها لها من حقبة الى أخرى في ظل الظروف المتغيرة للحياة الإنسانية والنظام الاجتماعي. من ثم فإن كل طقس كان يقبل أكثر من تفسير، حيث كان يتم التشبث بهذا الجانب منه أو ذاك باعتباره المفتاح لحل مغزاه. لذا فلا يجب علينا أن نسعى الى وضع تفسير محدد لأي من تطورات الطقس القديم؛ فكل مانسعى اليه هو تتبع تأثير المراحل الفكرية المتتابعة في الطقس والذي تأكد لنا وجوده من خلال تغيرات أخرى طرأت على بنية المجتمع القديم أو بيان كيف كان يتم تفسير بعض سمات للطقس نسي أصلها التاريخي في ضوء مبادئ أحدث، وكانت تستخدم لدعم أفكار جديدة تبحث لنفسها عن مكان معترف به عملياً.

من تحليل طقس المحرقات وغيره من قرابين التكفير والذي ورد في المحاضرتين السابقتين يتبين أن هناك مبدأ مشتركاً يجمع بين كل أنماط طقوس التكفير، ألا وهو أن الديبحة مقدسة وأن مغزى الطقس يكمن فيما يجري على روحه، سواء تم نقل هذه الروح الى الإله على المذبح أو عادت هي أيضاً الى الأتباع برش الدم عليهم أو بأى طقس تطهيري آخر. وهاتان السمتان موروثتان من النمط الشديد البدائية للعشاء الرباني المقدس؛ ومغزاهما في أقدم القرابين يتسم بالوضوح التام، فالطقس يتفق مع المفاهيم البدائية تماماً، فالقدسية تعنى القرابة بين الأتباع وإلههم وكل العلاقات المقدسة وكل الالتزامات الأخلاقية تعتمد على الوحدة المادية للحياة ووحدة الحياة المادية يمكن إيجادها أو دعمها باقتسام اللحم والدم الحي. والأثر التكفيري للقربان في هذه المرحلة المبكرة هو

أثر مادي صبرف ويتكون بتجديد أو اصر القربى المادية التى يركز اليها التفاهم بين الإله وأتباعه. إلا أن هذه المفاهيم المتيقة لم تعد مفهومة فى المرحلة اللاحقة من الديانة حيث كانت قرابين الذبائح التكفيرية والتقدمات التطهيرية تعتبر طقوسا استثنائية؛ وقد أسقطت هذه السمات الخاصة بالطقس القديم أو طرات عليها تعديلات فى القرابين المعادية، وهو ما أفسح المجال للمفاهيم المهجورة وكان يدل على تحول مادي للروح المقدسة من الذبيحة الى الأنباغ. من ثم يبرز تساؤل عن السبب فى الإبقاء على شئ لم يعد مفهوما فى نوعية غريبة من القرابين. والإجابة الواضحة أنه كان يظل باقيا بقوة العادة والسابقة.

من الشائع فى مناقشة مغزى الطقوس الغريبة البدء بالتأكيد على أن قرابين التكفير هى تكفير عن الخطيئة وافترض أن الطقس كان ينطوى على رغبة فى شراء الغفران الإلهى. إلا أن هذا يعد خطأ فى تناول. فالسمات المميزة للقربان المقدس لم تكن من ابتكار حقبة لاحقة كان الإحساس بالخطيئة والغضب الإلهى فيها قويا، بل هى سمات متوارثة عن نمط شديد البدائية من الديانات لم يكن للإحساس بالخطيئة فيه وجود على الإطلاق، وكان الهدف العام للطقس هو الحفاظ على رباط القدسية المادية التى تحفظ وحدة الجماعة الدينية. وما ينبغى علينا أن نفسره ليس أصل الأنماط القربانية التى كانت الحقب اللاحقة تعتبرها مقدسة، بل كيفية انشطار النمط القديم من القربان الى نمطين مستقلين. وعلينا هاهنا أن ندرك أن الفارق بين التقدمات المقدسة والمعادية حتى فى المجتمعات المتطورة ظل يعتبر فارقا شعائريا فى المقام الأول، وأن التقدمات المقدسة لم تكن قرابين عن الخطيئة بقدر ما كانت قرابين ظلت الأنماط الطقسية التى تؤدى على

المذبح فيها تعبر عن الفكرة الأصلية التي ترى روح الذبيحة مقدسة ولا تقل عن روح الإله وأتباعه. وهكذا يتضح أن التأثير الأكبر عند العبرانيين في عصر ما قبل الأنبياء كان يعزى للمُحرقات وسائر القرابين الاستثنائية كوسيلة لاسترضاء الإله؛ إلا أن هناك أثرا تكفيريا ما كان ينسب لكل القرابين؛ ومن ناحية أخرى، كان يتم تقديم قرابين من نوع مقدس في عدد من المناسبات لاستطيع أن نفترض وجود إحساس غير عادي بالخطيئة أو بالغضب الإلهي فيها. فجرت العادة مثلا باستهلال الحملة العسكرية بتقدمة محروقة حيث كانت تعد أشد القرابين قدسية في إسرائيل القديمة؛ لكن هذا لم يكن ينم عن أى إحساس بأن الحرب كانت حكما إلهيا ودليلا على غضب الرب.^٤ بل يبدو أن القرابين كان يهدف الى مباركة المحاربين؛ فالعبارة العبرية التي تعنى بدء الحرب هي 'قدّيش ملحماه' أى 'مباركة الحرب'، والمحاربون مباركون ولهم حرمة خاصة.^٥ من ثم لا بد من افتراض أن المُحرقة ما هي إلا تعديل يماثل ما سبق تفسيره لنمط قديم من العشاء الرباني المقدس.^٦ وكان الإغريق أيضا يبدأون حروبهم بقرابين من أقدس الأنواع؛ والحقيقة أن الذبيحة الأدمية حسب قول فيلاركوس^٧ كانت مألوفة في عصر من العصور ولا تصدق على العصور التاريخية ككل؛ ولكن لاشك عندى في أن عبارة فيلاركوس تتفق مع تقليد واسع الانتشار ربما كان ينشأ لو كانت التقدمات التي تقدم في مناسبة الحرب من النوع الاستثنائي المقدس الذي ترتبط به أساطير القرابين الأدمي.^٨ وأول ما يخطر على البال من الأمثلة على قول فيلاركوس هو قربان افجينيا؛ ويلاحظ هاهنا أن كل أشكال الأسطورة تتفق على ضرورة أن يكون أغانمون قد اقترف إثما خطيرا حتى

يفرض عليه قربان مخيف كهذا، في حين أنها لا تتفق على ماهية هذا الإثم. من ثم فمن الممكن الظن بأن القربان المقدس في القصة الأصلية كان عبارة عن التمهيد العادى لحملة عسكرية وأن الحقب اللاحقة لم تجدد للقربان سببا إلا التكفير عن إثم جليل.^٩

ولو سأل سائل لماذا كان التمهيد العادى للحملة قربانا من النوع الاستثنائى المقدس الذى كان يعتقد أن له صلة خاصة بالخطيئة فالإجابة هى أن الطقس ثبت بسابقة شديدة القدم ترجع الى عصر كانت كل القربان فيه من نوع مقدس وتتضمن قتل روح مقدسة. وكان كل قربان فى ذلك العصر سرا رهيبا ولا يؤدى إلا فى مناسبات لها خطرهما حيث كان من الضرورى لصلة القربى بين كل من أفراد الجماعة، إلها كان أو بشرا، أن تكون قوية ومتجددة بقدر المستطاع. وكان اندلاع الحرب من هذه المناسبات ويمكن الحدس بأن قاعدة استهلال الحملة بقربان ترجع الى أشد العصور بدائية.^{١٠} لذا فالطقس الذى كان يراعى فى القربان فى مثل هذه المناسبة كان يحميه تقليد راسخ وكانت الذبيحة لاتزال تعامل على المذبح بكل ماكان يميز الطقس القديم كقدسية دمها الذى كاد يوازى قيمة دم الإنسان وذلك بعد أن توقف الاعتراف بالقدسية العامة لكل الحيوانات من النوع القربانى فى الحياة العادية. كما أن القربان من النوع الاستثنائى التى كانت الذبيحة فيها تعامل كأنها بشر أو كان يتم رش دمها فى طقس بدائى على الأتباع، أو كان لحمها أقدس من أن يؤكل، استمر تقديمها فى كل المناسبات التى كانت تتطلب قربانا بمقتضى قاعدة شديدة القدم ترجع الى عصر كانت القدسية الطبيعية للأنواع القربانية فيه لاتزال معترفا بها. وفى مثل هذه الحالات كان

الطقس القديم يخضع لحماية عادة شديدة القدم؛ فى حين ليس هناك ما يحول دون ظهور نمط أحدث من الطقوس فى مناسبات لم تكن لها سابقة قربانية قديمة كذلك التى نشأت لأول مرة فى ظل الحياة الزراعية حين تداعت القدسية القديمة للحيوانات الداجنة تداعيا تاما. فكانت القرابين أشد شيوعا عند الأمم الزراعية منها عند الأمم الرعوية فى القدم، أما عند الساميين الزراعيين القدماء فكانت المناسبات التى تتطلب قرابين من نوع استثنائى أو تكفيرى قليلة ويمكن اعتبار أنها تتفق والمناسبات النادرة التى كان موت الذبيحة فيها مطلوبا بمقتضى القواعد التى استنتها أسلافهم البدو.

ويمكن القول إن هذا ليس إلا افتراض لكنه تتوفر فيه شروط الافتراض المشروع بافتراضه لأمر له سبب معروف ومؤكد ولقوة السابقة التى تمكنت دائما من الإبقاء على أنماط دينية ضاع معناها الأصلى. وفى بعض الحالات نجد من الواضح أن الطقوس من النوع الاستثنائى الذى ربطته الحقب اللاحقة بمفاهيم الخطيئة والتكفير لم تكن إلا صورا حديثة لقرابين مقدسة بدائية ظلت باقية بفعل قوة العادة وحدها دون أى مغزى عميق يتفق والقدسية التكفيرية لنوعها. وهكذا فإن قرابين التكفير السنوية التى كان يحتفى بها بطقوس استثنائية عند معظم الشعوب القديمة لا ينبغي إرجاع أصلها الأول الى إحساس متنام بالخطيئة أو الخوف من غضب الإله بالضرورة، ولو أن هذه الأسباب ساعدت فى حقب لاحقة على مضاعفة مثل هذه العبادات وزيادة الأهمية المضافة عليها، لكنها فى الغالب ليست إلا بقايا قرابين سنوية قديمة لاقتسام جسم حيوان مقدس ودمه. ففى بعض هذه الطقوس كما رأينا فى المحاضرة الثامنة^{١١} تم الاحتفاظ بنمط

اقتسام لحم أقدس من أن يؤكل إلا في طقس سرى؛ وفي غير ذلك كانت هناك ولو سمة واحدة في قربان التكفير السنوى تفصح عن ارتباطه بأقدم أنماط القربان. ومن الخطأ افتراض أن الأعياد الدينية السنوية لا ترجع إلا الى بدايات الحياة الزراعية بدورتها السنوية من البذر والحصاد؛ فالقربان المقدسة السنوية موجودة في كل بقاع العالم وليس عند الأجناس الرعوية وحدها بل عند قبائل الصيد البدائية التي لم تتخط المرحلة الطوطمية أيضا. ١٢ ومع أن بعض هذه القربان المقدسة الطوطمية تتضمن اقتساما حقيقيا للحم حيوان مقدس ودمه إلا أن الحالة الأكثر شيوعا حتى في هذه المرحلة البدائية للمجتمع هي أن الذبيحة شبه الآدمية كانت تعد أقدس من أن تؤكل، وبالتالي كانت تحرق أو تدفن أو يلقي بها في مجرى مائى، وهو ما كان يحدث بالنسبة لغالبية قربان التكفير السامية. ١٣ ومن الخطأ أن تربط قربان التكفير الشديدة البدائية هذه بأية مفاهيم صريحة عن الخطيئة والغفران؛ فهي ترجع في أصلها الى مفهوم طبيعي بحت للقدسية ولا معنى لها إلا أن وحدة الروح في الجماعة الدينية عرضة للبلى وينبغى تجديدها ودعمها من حين لآخر.

وبين قربان التكفير السنوية عند الساميين الأكثر تطورا وهي ليست قربان سرية بحيوان 'نجس' لكنها تحمل سمات القدم السحيق نجد أن الصدارة للفصح العبرانى بشهر نيسان فى الربيع حيث يتضح الطابع البدائى للتقدمة من تفاصيل الطقس ١٤ ومن تزامن مواسمه مع موسم القربان العربية بشهر رجب. وفى قبرص وفى مستهل إبريل كان يتم تقديم شاة لمشتار (أفروديت) فى طقس يحمل سمات قربان التكفير بصورة واضحة. ١٥ وكان العيد السنوى الرئيس فى

الحيرة هو عيد "المحرقة" فى الربيع، وكانت الحيوانات تحرق حية فيه، وهو طقس قديم تناولناه فى المحاضرة السابقة. وعند أهل حران كان النصف الأول من شهر نيسان يتميز بسلسلة من قرابين استثنائية ذات طابع تكفيرى.^{١٦}

مثل هذا التزامن الواضح فى موسم طقوس التكفير السنوية الكبرى لدى جماعات الساميين لا يدع مجالاً للشك فى شدة قدم هذه العبادة. وفيما عدا ذلك فإن موسم قرابين التكفير السنوية ليست عينية إلا بقدر ما يرتبط تزامنها مع موسم توالد الحيوانات بذبح الحملان الرضيعة وغيرها من الحيوانات الصغيرة كقرابين تكفير. وهذه النقطة لها بعض الأهمية باعتبارها دليلاً غير مباشر على قدم قرابين التكفير السنوية. والسبب الذى يقدم غالباً لتبرير ذبح الحيوانات الصغيرة أن الإنسان يزيع بذلك عن كاهله التزاماً دينياً بأرخص التكاليف، وهو تبرير لا يمكن أن يؤخذ مأخذ الجد؛ فى حين أن قياس ذلك على قتل الأطفال الذى لا يعتبر قتلاً عند كثرة من البدائيين إذا تم بعد الولادة مباشرة يبين ضرورة اختيار عجول أو حملان حديثة الولادة للتقرب بها فى تلك الحقب البدائية التى كانت روح الحيوان الداجن فيها لا تقل قدسية عن روح أحد أبناء القبيلة. واختيار موسم سنوى للقرابين يتزامن مع موسم التوالد قد يحال بالتالى الى حقبة كان الذبح القرباني فيها لا يزال حدثاً نادراً ورهيباً يتضمن أعباء كان الأتباع يتطلعون الى خفضها بكل وسيلة الى أضيق نطاق ممكن.

والنقطة التى تناولتها من قبل عن أن القرابين ذات النمط التكفيرى لا ترتبط بالضرورة بالإحساس بالخطيئة تبرز جلية فى حالة قرابين التكفير السنوية. فكان التكفير السنوى فى يوم الغفران الكبير عند العبرانيين فى ظل التشريع يهدف

الى التكفير عن الشعب جميع خطاياهم،^{١٧} أى غسل الإثم من كل الخطايا التى تم اقترافها طوال العام ولم تكفر عنها التوبة أو قرابين التكفير الخاصة الموجهة لأثام معينة وفقا لتفسير المشنا؛^{١٨} ولكن هناك القليل من بقايا هذا الرأى فيما يتصل بقرابين التكفير السنوية عند الساميين الوثنيين؛ ويبدو هذا التفسير حديثا حتى فى العهد القديم. فيوم الغفران عبادة أحدث من الفصح؛ ومع أن الدم المرشوش فى الفصح يؤدى الى الحماية إلا أن التشريع لا يفرض أى شكل من أشكال الذل والندم كتلك التى يفرضها الطقوس الأحدث. وقد فرض النبى حزقيال الذى يعد ما وضعه لبني إسرائيل من تشريعات لدى خروجهم من الأسر أقدم من تشريع اللاويين احتفالين سنويين للتكفير فى الشهرين الأول والسابع؛^{١٩} إلا أن الهدف من هذه الطقوس يكمن فى رش الدم على مختلف أجزاء الهيكل بفرض 'مصالحة البيت'. وهذه الإشارة الى القربان تعاود الظهور أيضا فى الإصحاح ١٦ من سفر اللاويين؛ فرش الدم فى يوم الغفران 'يطهر المذبح ويقدسه من نجاسات بنى إسرائيل'.^{٢٠} وهنا يتم إقحام مفهوم ماضى أقدم للطقس ولاصلة له بغفران الخطيئة؛ فالنجاسة فى الطقوس اللاوى ليست مفهوما أخلاقيا. ويبدو أن قدسية المذبح عرضة للفساد وتحتاج الى التجديد سنويا بنضح الدم المقدس عليه - وهو مفهوم يصعب تبريره بالتعاليم العليا للعهد القديم، لكنه واضح تماما باعتباره موروثا من أفكار بدائية عن القربان وتتم فيه إعادة تطهير صنم المذبح والأتباع بصورة دورية بنضح الدم المقدس (أى دم العشيرة) عليهم بفرض تجديد الرباط الروحى بين الإله الذى يمثله المذبح والأتباع من عشيرته. وهذا هو المفزى من النضح السنوى لدم أحد أفراد القبيلة، وهو أمر

كانت تفرضه عدة مذابيح قديمة كما يطالعنا ثيوفراستوس،^{٢١} وأيضاً من النضج السنوي الذي لا يكون القدو فيه إنساناً، بل حيوان مقدس أو شبه آدمي.

ولم تدرك الحقب اللاحقة من الديانة القديمة من كل ذلك سوى أن التراث القديم يفرض طقوساً سنوية محددة ذات طابع غريب ورهيب أحياناً باعتبارها أمراً محتوماً للحفاظ على علاقات طبيعية بين الآلهة وجماعة الأتباع. وكان يعتقد أن إهمال هذه الطقوس يؤدي إلى غضب الآلهة؛ فكان أهل قرطاجة مثلاً في محتنتهم في الحرب مع أغاثوكليس يعتقدون أن كرونس كان غاضباً عليهم بسبب استبدال عبيد بالأطفال النبلاء الذين كان قد فرض عليهم أن يكونوا فدواً له. ولكن لا يبدو أنهم كانوا ينظرون إلى ما وراء ذلك ليستنتجوا أن الإله ما كان ليفرض قرابين دورية بهذه القيمة إلا للتكفير عن خطايا شعبه التي لا تنتهي. وكانت الديانة القديمة تحكمها السابقة حتى أن الإنسان لم يكن بحاجة لتفسير أخلاقي كافٍ حتى لأشد فروض الطقوس المتوارثة فداحة؛ فكان يقنع بتفسيرها بأسطورة ما توضح له كيف نشأ الطقس. لذا فإن ديودورس حين يذكر القرابين الآدمية القرطاجية يرى أنها ربما كانت تحفظ ذكرى التهام كرونس لأبنائه؛^{٢٢} ويسلو من نصوص فيلوبيليوس أن الفينيقيين أنفسهم كانوا يرجعون عادة التقرب بالأطفال إلى سابقة فرضها الإله إيل الذي يعتبره الإغريق هو كرونس نفسه.^{٢٣}

ويبدو أن الرأي الشائع عند الساميين عن قرابين التكفير السنوية هو أنها إحياء للذكرى مأساة إلهية، هي موت الإله أو الإلهة نفسها.^{٢٤} وأصل مثل هذه الأساطير يجد ما يفسره في طبيعة الطقس. فلم يكن موت الإله في الأصل سوى

موت الفدو شبه آدمى؛ ولكن حين استغلق ذلك على الأفهام أصبح يعتقد أن القربان التكفيرى يعبر عن مأساة تاريخية قتل فيها الإله. لذا فإن ذبح أحد الأيائل سنويا كبديل عن ذبح عذراء قربانا لإلهة المدينة فى لاوديسيا يرتبط بأسطورة فحواها أن الإلهة كانت عذراء تم ذبحها قربانا لتطهير أساس المدينة ثم أصبحت تُعبد كتميمة لها مثل الإلهة ديدو بقرطاجة؛ إذن فموت الإلهة نفسها هو الذى كان يتجدد سنويا فى الطقس التكفيرى. ونفس هذا التفسير ينطبق على مشاهد تصويرية كذلك التى تحدثنا عنها فى المحاضرة السابقة^{٢٥} حيث كان الإله يحرق كل عام فى هيئة غمثال، لأن إحلال غمثال محل قربان آدمى أو محل فدو يمثل إلها كان أمرا شائعا فى الديانات القديمة والهمجية.^{٢٦}

كما أن الحداد السنوى على تموز أو أدونيس والذى يعد أقرب مثال للصوم والمذلة فى يوم الغفران العبرانى من حيث الشكل هو الذكرى التصويرية لمأساة إلهية يشارك الأتباع فيها بالنواح والبكاء. أما ارتباط طقوس 'الأدونيسات'^{٢٧} السامية بعمل قربانى كبير فقد يستنتج بناء على مبادئ عامة؛ ويستنتج أن القربان كان تكفيريا من حيث الشكل من رواية لوسيان عن طقس بيلوس: 'بعد أن يفرغوا من النواح يبدؤون بحرق قربان'^{٢٨} لأدونيس كما يفعلون مع الميت -من ثم فالتقدمة كانت مُحَرَّقة كما هو الحال فى سائر قرابين التكفير السنوية، وقد تنطبق على قربان الخنزير السنوى فى الثانى من أبريل بقبرص والذى يربط جوانيس ليدوس بينه وبين أسطورة أدونيس.^{٢٩}

من ثم يبدو لنا أن الأدونيسات لم تكن سوى نوعا خاصا من قربان التكفير السنوى توارى فيه القربان لتطفى لوازمه الشمعية والمساوية.^{٣٠} فالأسطورة

وعرض الإله الميت في هيئة تمثال^{٣١} وعملية النواح التي كانت تملأ الشوارع ولم تكن قاصرة على قدس الإله طغت على الخيال طغيانا أكبر كثيرا من قربان التكفير القديم بالهيكل وأصبحت أحد أشد أجزاء الدين الشعبي رسوخا وعمقا. ^{٣٢} وفي أواخر العصور الوسطى، وفي عام ١٠٦٤م ثم في ١٢٠٤م، يسجل المؤرخ العربي ابن الأثير^{٣٣} بعض الصور المتفرقة لإحياء النواح القديم على الإله الميت على نطاق واسع. ففي الحالة الأولى انتشر تهديد غامض من أرمينيا إلى خوزستان بأن كل بلدة لم تبك على 'ملك الجان' الميت ستفنى عن آخرها؛ وفي الحالة الأخرى اجتاحت وباء قاتل أجزاء من الموصل والعراق، وقيل إن امرأة من الجن تدعى أم عنقود فقدت ولدها وأن كل من لا يبكيه يصيبه الوباء. وكانت صيغة البكاء على النحو التالي: «الصفح يا أم عنقود، مات عنقود ولم نكن نعرف».

ونرى من جانبنا أن السمة المميزة لهذه الأنماط المتأخرة تنفق وروح الوثنية السامية القديمة تماما. فلم يكن الحداد تعبيراً عفويا عن التعاطف مع المأساة الإلهية، بل كان إجباريا يفرضه الخوف من الغضب قوى خارقة. ومن الأهداف الرئيسة للناثقين التبرؤ من المسئولية عن موت الإله - وهي نقطة عرضت لنا من قبل في سياق الحديث عن القرابين شبه الآدمية ومنها 'قتل الثور بأثينا'.

وعندما طوى النسيان المغزى الأصلي للطقس شبه الآدمي وبدأ تفسير موت الإله بالتاريخ الأسطوري باعتباره شيئا ينتمى إلى أغوار الماضي البعيد استمر الحداد الإجباري مع قربان التكفير السنوي بحكم التعمود، وربما أدى إلى ظهور تأويلات شتى لا تخرج في نظرنا عن نطاق الحدس. ولكن ربما أمكن لنا أن

نفترض أن الاحتفالات التي كانت تفسر حينذاك بأنها إحياء للذكرى مأساة أسطورية لم تستطع أن توحى لجمهور الأتباع بأية أفكار أخلاقية تسمو على الأفكار التي تجسدت في الأسطورة. فأساطير موت آلهة الساميين التي وصلت إلينا مجردة من أى مغزى أخلاقى، ومن المؤكد أنها كانت تعجز عن إثارة إحساس أعمق من مجرد تعاطف شعورى غامض أو اقتناع سوداوى بأن الآلهة نفسها لم تكن معفاة من القانون العام للمعاناة والموت. ونرى كغيرنا أن الإحساس الغالب في هذا الصدد كان نفس الإحساس الذى لاحظناه بقاءه في آخر مظاهر الشعور الوثنى - أى الشعور بأن الإله المكلوم هو إله غاضب قد يصب جام غضبه عشوائيا على كل من لا يبرئ نفسه من شبهة اللوم.

ويبدو أن الحداد السنوى على الإله الميت عند الساميين الزراعيين حيث كان البعل يُعبد في المقام الأول باعتباره مانح النماء والحياة للنبات كان يرتبط في الغالب بالزراعة ودورة الأعياد الزراعية. فكل العمليات الزراعية في ديانة البعل، وخاصة الحصاد وقطف العنب، كان يعتقد بالضرورة أنها اقتراب من مقدسات الإله ويجب اتخاذ تدابير دينية خاصة في القيام بها.^{٣٤} لذا فإن قربان التكفير الخاص بالفصح في الربيع عند العبرانيين والذى ينتمى في أصله لمرحلة ما قبل الزراعة في تطور المجتمع السامى كان يرتبط في نسق أسفار موسى الخمسة بافتتاح موسم حصاد الحبوب، كما أن يوم الغفران الكبير يسبق عيد قطف العنب. وقد أتى الأسناد فريزر بكم كبير من الشواهد تربط الأدونيسات - أو بعض أنواعها^{٣٥} - بحصاد الحبوب؛ فكان يعتقد أن موت الإله يتكرر سنويا ممثلا في قطع السنابل الإلهية.^{٣٦} كما يبدو أن البكاء على 'عنقود' هو

آخر صورة لقربان قديم كان يقدم مع كطف العنب. ولايسعنى فى هذا المقام إلا أن أمس هذه النقطة من بعيد لأن التطورات الدينية المرتبطة بالزراعة تخرج عن نطاق كتابنا هذا. وخوف الأتباع من أن يؤدى إهمال ما ألفوا من طقوس الى كارثة يعد أمراً مفهوماً فى حالة إيمانهم بأن العمليات الضرورية للزراعة تؤدى الى القضاء على جزء من روح الإله. والحقيقة أن الرعب الذى يصاحب القداس يشبه الرعب فى حالة القربان شبه الأدمى الأصلى عدا أن الضحية التى يعانى هى ثمرة مقدسة بدلاً من حيوان مقدس.

وفى العصر الذهبى للوثنية السامية كانت كل فكرة جادة يوحى بها الاحتفال السنوى بموت الإله تختفى فى جو القصص والفرح يبعث البعل فى صباح اليوم التالى؛ وفى العصور الأشد قتامة حين كانت الجوانب الأشد كآبة فى الدين هى تلك التى تتعاطف مع حالة اليأس التى غلبت على شعب متداعٍ - كالعصر الذى عثر فيه حزقيال على امرأة وورشليم التى كانت تنوح على تموز - نجد أن الفكرة القائلة بأن الآلهة نفسها غير معفاة من قانون الموت العام وأنها فرضت عليهم إحياء ذكرى هذه الحقيقة فى معابدهم بالقرابين الدموية بل الأدمية أيضاً كانت تدعم الاعتقاد بأن الدين لا يقل قسوة عن خطى القدر الطائشة وأن حياة الإنسان تخضع لقوى لا يؤثر فيها الحب ولا تأخذها شفقة، بل لاترضى إن تأثرت أصلاً إلا بالتضحية بسعادة الإنسان وتنازله عن أعز ما يملك. والصلة النفسية الوثيقة بين رقة الإحساس والقسوة وهى صلة يعرفها من درس العقلية الإنسانية تنضح فى الجوانب القاسية من الوثنية السامية؛ ونفس الأقداس التى كانت تضح بالمرح فى أوقات الرخاء كانت تضح فى أوقات الشدة بنحيب

الأتباع الذين كانوا مستعدين للتضحية بكل عزيز لديهم وإن كان وليدا بكرا أو طفلا وحيدا طلبا للنجاة بأنفسهم.

وقرايين التكفير السنوية فى الوثنية السامية تبدو مسرحية وزائفة فى مجملها حين لاتتسم بالقسوة والبغض. وكان ثبات مواعيد الطقوس الكنيسية بمواسم محددة ودون أن تكون لها صلة مباشرة بالسلوك الإنسانى يضى على الاحتفال طابعا آليا فى مجمله، وبالتالي كان يحتم إما قبوله باعتباره مجرد مأساة مسرحية يتلخص مغزاها فى أسطورة أو تأويله بوصفه دليلا على أن القوى الإلهية لاتتصالح مع الإنسان أبدا، بل تتسامح مع أتباعها فيما يتعلق بعمليات التكفير المكلفة التى تتجدد باستمرار. وحتى عند بنى إسرائيل يبدو أن قرايين التكفير التى كانت تراعى منذ عصر مبكر لم تسهم فى تطور الإحساس بالخطيئة والمسئولية الذى يميز ديانة العهد القديم. فالقصص طقس بدائى قديم؛ وفى العقائد المحلية كانت مناسبات الحداد السنوى كالبكاء على ابنة يفتاه - والذى كان يرتبط بالضرورة بقربان سنوى كذلك الذى كان يحى ذكرى الموت الأسطورى للإلهة العذراء بلاوديسيا - تتكرر سنويا منذ عصور شديدة القدم. إلا أننا لانصادف تأويلا لقربان التكفير السنوى الخاص بيوم الغفران باعتباره تكفيرا عاما عن خطايا بنى إسرائيل فى العام السابق إلا بعد السبي، وهو تأويل لايجب الفكرة الكهنوتية التى ترى أن التكفير السنوى هو إعادة تطهير للمذبح وقدس الإله فى المقام الأول. وفى الكتابات الأقدم حيث يتم تأويل طقوس قرايين التكفير والطقوس الاستثنائية على أنها ترضية عن الخطايا نجد أن الإثم محدد دائما وأن طقس قربان التكفير ليس له طابع دورى ثابت، بل موجه

للتكفير عن خطيئة محددة أو عن حياة ملؤها الخطايا.

ويبدو أن مفهوم طقوس قرابين التكفير باعتبارها ترضية عن خطيئة قد نشأت بعد نسيان الإحساس الأصلي بالقربان شبه الأدمى لحيوان يمت للعشيرة بصلة قريبي ومن منظور أن روح الذبيحة تساوى روح أى عضو آدمى من أعضاء الجماعة الدينية. وقد رأينا أن الضحية حين لم تعد تعتبر مقدسة بطبيعتها أو من أقارب الإله وأتباعه ومساوية لهم، ظل الاحتفال بموتها يؤدي فى جو دينى يختلف عن الجو الذى يذبح فيه الحيوان العادى. لذا فقد كان لابد من اعتبار الضحية إما ممثلة للإله أو لأحد أفراد القبيلة بما لروحه من قدسية عند قومه. وقد ساد التأويل الأول فى قرابين التكفير السنوية الخاصة بديانات البعل، أما التأويل الأخير فهو ما كان يشار إليه فى قرابين تكفيرية كذلك التى كانت تقدم فى ظروف طارئة خاصة ولم تكن تخضع لتأويل خرافى. فكان جو الذبح فى العصور الأولى هو جو موت ولم يكن يبرره إلا موافقة الجماعة كلها ومشاركتها الفعلية، أى الموافقة على الإعدام الشرعى لأحد الأقارب.^{٣٧} وطراً بعض التعديل على هذه القاعدة فى العصور اللاحقة، فكان ذبح الضحية فى القرابين العادية يتم إما بيد المانح نفسه أو بيد جزارين محترفين كانوا يشكلون طائفة من الكهنة الأدنى مرتبة فى الأقداس الكبرى.^{٣٨} أما المحركات الطائفية وقرابين التكفير فظلت تذبح بيد كبار الكهنة أو زعماء الجماعة أو ممثلين مختارين لهم بحيث يظل الذبح محتفظاً بطابع العمل الدينى العام.^{٣٩} ول نجد الشعور بأن الذبح يتضمن مسئولية جسيمة وينبغى تبريره بإذن إلهى عند العرب حتى فى الذبح العادى حيث لابد من البسملة، أى أن يضرب الذابح عنق

الذبيحة باسم إلهه. ٤٠ إلا أنه كان هناك ثماد في هذا الشعور في كثير من قرايين التكفير حيث كان هناك حرص على ذبح الضحية بدون سفك دم أو الإيحاء بأنها قتلت نفسها. ٤١ وكانت بعض المحرقات كتلك الخاصة 'بعيد المحرقة' بالحيرة تحرق حية؛ وكانت بعض قرايين التكفير يزج بها من فوق تل بحيث تبدو وكأنها قتلت نفسها بالسقوط من عل. وكان هذا يتم بالحيرة مع الحيوانات والقرايين الآدمية على السواء؛ ولم يكن كبش الفداء العبراني طبقا لما ورد بالمشنا يترك للرعى حرا في البرية، بل كان يقتل بدفعه من فوق جرف. ٤٢ ونفس هذا النوع من القرايين لمجده في مسمر في طقس قد يرجع لأصل سامي، ٤٣ وفي اليونان في أكثر من حالة كانت الضحية فيها آدمية. ٤٤

كل هذه الأنماط من القرايين موازية تماما لنظائرها في عمليات الإعدام الدينية، أي القتل الشرعي لأفراد من الجماعة. فكان المذنب في العصور القديمة يقتل إما رجما بيد الجماعة كلها، وهو النمط المألوف للإعدام عند العبرانيين القدماء، أو شنقا كما شاع عند اليهود اللاحقين أو غرقا كما هو الحال في العقاب الروماني على قتل أحد الوالدين حيث تدعى العشيرة بمفهومها الضيق لتنفيذ حكم العدالة في أحد أفرادها؛ أو يتم التخلص منه بطريقة تتحاشى سفك الدم أو تحول دون إلقاء ذنب القتل على فرد بعينه. هذا التوافق بين طقس القربان والإعدام ليس وليد الصدفة؛ فكل من هذه الحالات كانت ترجع في أصلها إلى مبدأ الامتناع عن سفك دم العشيرة؛ وعندما لف الغموض مفاهيم القرابة بين الإنسان والحيوان كانت تساعد على ترسيخ المنظور الذي يرى أن الضحية قربان للعدالة وكانت تعامل باعتبار أن روحها لا تنقل منزلة عن روح

الإنسان، وتُقبل تكفيراً عن إثم الأتباع. ويزداد التوازي بين قربان التكفير والإعدام وضوحاً في حرق الضحية بأكملها أو الزج بها من فوق جرف؛ فكان الحرق هو العقاب المقرر عند العبرانيين وغيرهم من الشعوب القديمة على الآثام الدينية،^{٤٥} وكان الزج من فوق جرف من أكثر طرق الإعدام شيوعاً.^{٤٦}

والفكرة التي ترتبط أصلاً بإعدام أحد أفراد القبيلة ليست جزائية بالمعنى الذي نعرفه؛ فليس الهدف معاقبة المذنب بل تخليص الجماعة من أحد أعضائها الأشقياء، وهو في العادة شخص سفك الدم القبلي المقدس. فالقتل أو الزنا بالمحارم أو ماشابه ذلك من آثام تخالف قوانين الدم المقدسة هي الجرائم الوحيدة المعترف بها في المجتمع البدائي؛ أما اعتداء فرد على فرد فهو شأن القانون الخاص ويتم تسويته بين الطرفين بناءً على مبدأ العين بالعين أو التعويض عن الخسائر. أما القتل الذي نخصه باهتمامنا بوصفه نموذجاً للجريمة فهو ذنب لا يفتقر ولا يقبل التعويض عنه؛ فمن قتل قريباً له أو حليفاً يرتبط معه بعهد، سواء عن عمد أو عن غير عمد، فهو آثم ولا بد من فصله عن الجماعة بالموت أو الطرد. وفي مثل هذه الحالة فإن إعدام المذنب أو طرده يعد فريضة دينية وإن لم تطبق لحل غضب الإله بالعشيرة أو بجماعة القتل جميعاً.

وعقاب القاتل في أقدم صور المجتمع لا يتساوى مع النار. فالنار يطبق على القتل غير العمد، أي قتل الغريب. وفي هذه الحالة لا تسمى عشيرة القاتل لمعرفة القاتل الفرد والقصاص منه؛ بل تحمل عشيرته كلها المسئولية عن فعلته وتثأر من أول فرد تطاله أيديهم منها. أما في حالة القتل فالهدف هو تخليص العشيرة من شخص آثم اعتدى على حرمة دم القبيلة، ومن المهم هاهنا أن يتم تحديد المذنب

ومعاقبته. أما إن لم يتم التعرف عليه فلا بد من اتخاذ إجراء آخر لمحو الإثم عن الجماعة وإعادة الوفاق بينها وبين إلهها، ويوصى بتقديم قربان مقدس لهذا الغرض كما ينص سفر التثنية ٢١ لتطهير الجماعة من إثم جريمة القتل التي لا يعرف مرتكبها. ٤٧ وفي هذه الحالة كان لابد للقريان أن يقدم في ظروف مشابهة لظروف الإعدام وأن يعد بديلا لموت القاتل الحقيقي. وكان هذا التأويل مستقرا تماما، لأن تحالف مختلف العشائر منذ تاريخ مبكر كان قد بدأ في إفراز حالات قتل لم يعد الخط الفاصل فيها واضحا بين القتل والقتل غير العمد، بين الحالة التي لابد للمذنب فيها أن يقتل والحالة التي يمكن الاكتفاء فيها بقتل أى من قومه. وهكذا يعترف بنو إسرائيل في عصر داود ٤٨ بأن شاول ارتكب جرما يدعو للقصاص بقتله الجبعونيين الذين كانوا حلفاء بنى إسرائيل. إلا أن الجبعونيين يطالبون بترضية بمقتضى قانون الثأر وبأن يسلم لهم بعض أفراد بيت شاول بدلا منه. وبهذا ظهرت فكرة البذل حتى في حالة تعد حالة قتل صريحة. وعلينا في مناقشتنا لمبدأ الإبدال كما يطبق على القربان أن نتذكر أن القربان الخاص يعتبر أحدث من القربان العشائري وأن قرابين التكفير الخاصة التي يقدمها الفرد عن خطاياها تعد طقسا دينيا حديثا نسبيا. فكانت الخطيئة الكبرى لأى فرد - والخطيئة الكبرى وحدها هي التي تهمة في هذا الصدد - هي الخطيئة التي تمس الجماعة كلها أو عشيرة الأئمة بأكملها. لذا فخطيئة أبناء عالى التي لا تقتصر تحملها عشيرته كلها جيلا بعد جيل، ٤٩ وخطيئة عخان هي خطيئة إسرائيل، لذا كان عقابه هزيمة الجيش القومي، ٥٠ وخطيئة شاول و'بيته الدامى' (أى بيته المتورط في القتل وسفك الدم) تؤدي الى مجاعة تمتد ثلاث سنوات.

من ثم فمن شأن الجماعة أن تضيق نطاق المسئولية عن الجرم وأن تتخلص من الوصمة المعدية بتحديد الإثم إما في فرد واحد أو على الأقل في عشيرته الأقربين كما هو الحال بالنسبة لعخان الذي رجم ثم دفن مع كل آل بيته. وحين يتم إعدام أحد أفراد القبيلة لجرم اقترفه فإنه يموت بالنيابة عن جماعته لإعادة الصلات بينهم وبين إلههم إلى طبيعتها؛ إذن فالتشابه بينه وبين القربان وثيق تماما سواء من حيث الغرض أو الشكل. وهكذا فإن الحالات التي يمكن إرجاع غضب الإله فيها إلى إثم اقترفه فرد بعينه ويتم التكفير عنه بموته تؤخذ كمثال لتفسير الحالات التي لا يمكن حصر خطيئة الجماعة فيها في فرد واحد، بل يتم التصالح فيها بالتقرب بضحية شبه آدمية حسب العادة القديمة. والتفسير القديم الذي يرى أن روح الحيوان المقدس تستخدم كوسيلة لإعادة إقرار الصلة الروحية بين الإله وأتباعه فقد مبرراته حين انزوت صلة القربى بين أجناس البشر وفصائل الحيوان في زوايا النسيان. وكان لابد من البحث عن تفسير جديد؛ وأقرب هذه التفسيرات أن خطيئة الجماعة تتركز في الضحية وأن موتها يُقبل بوصفه قربانا للعدالة الإلهية. وكان هذا التفسير طبيعيا ويبدو أنه انتشر على نطاق واسع ولو أنه لم يتحول إلى عقيدة رسمية، فالدين القديم لم يكن يعرف العقائد الرسمية، بل كان يقتنع بالاستمرار في ممارسة الطقوس العتيقة وترك كل فرد يؤولها كما يشاء. ووضع البد على رأس الضحية لا يفسر رسميا حتى في التشريع اللاوى على أنه وضع لخطايا الشعب على رأسها عدا في حالة تيس الغفران.^{٥١} والتخلص من إثم الشعب بإلقائه في مكان صحراوي منعزل (أرين جزرا) لا يماثل قرايين التكفير العادية، بل هو أشبه مايكون بالطرق المادية

المتبعة للخلاص من المحرمات المعدية التي تميز أدنى أنماط الغيبيات. ونفس هذا النمط من التطهر لمجده في التشريع اللاوى حيث يتم إطلاق عصفور ومعه عدوى البرص ليطير بها بعيدا،^{٥٢} ومجده في العادات العربية حيث تطلق الأرملة طائرا ومعه نجاسة ترملها قبل أن تتزوج مرة أخرى.^{٥٣} وفي التقدّمات المحروقة وتقدّمات الخطيئة العادية لا يفسر وضع اليدين شرعا على أنه نقل للخطيئة الى الضحية، بل له نفس المعنى الذي يكمن في عبادات التبرك أو التطهر،^{٥٤} حيث تكمن الفكرة دون شك في أن الاتصال الحسى بين الطرفين يساعد على التوحد بينهما، لكنه لا يهدف الى نقل الإثم من أحدهما للآخر.

وكل قرابين التكفير، سواء العامة أو الخاصة، في الطقس اللاوى لا تشير إلا الى الخطايا التي ترتكب عن غير عمد. وهذا أمر واضح تماما فيما يتعلق بتقدمة الخطيئة من أجل الشعب طبقا لما قلناه لتونا؛ فإن أمكن حصر الخطيئة القومية في فرد فلا بد من معاقبته عليها بالطبع. أما تقدّمات الخطيئة التي يقدمها فرد عن خطايا ارتكبتها عن غير عمد وأحيط بها علما فيما بعد فيبدو أنها بدعة حديثة؛ فالآثام الخاصة التي يتبغى تقديم الترضية عنها بقدس الإله قبل السبى لم تكن خطايا أخلاقية ولم تكن تفسح مجالا لتطبيق مبدأ النفس بالنفس، بل كان يتم التكفير عنها بدفع تعويض مالى على غرار الترضية التي تتم بدفع غرامة عن الآثام التي يقترفها إنسان ضد إنسان آخر (الملوك الثانى ١٢/١٦). ولا شك أن قرابين التكفير العامة كانت تعتبر في الغالب بديلا عن إعدام الآثم الذي لم يكن معروفا أو من تتردد الجماعة في تقديمه للقصاص، في حين أننا نشك فيما إذا كانت التقدّمات الخاصة كان ينظر اليها من هذا المنظور؛ فحتى التقرب بطفل

كما سبق أن رأينا كان يعد أعظم وأفدح هدية يمكن لامراً أن يقدمها.^{٥٥} ونفس فكرة الإعدام تنطوى على وظيفة عامة وليس تقدمية خاصة، لذا فإننا نرى أن مفهوم الترضية المدفوعة للعدالة الإلهية لا يرتبط إلا بقرايين التكفير العامة. وموت الضحية فيها يعتبر تمثيلاً مسرحياً للإعدام، وبالتالي فهو يمثل تبرؤ الجماعة من المشاركة في الإثم موضع التكفير. وبالنظر إلى طقوس التكفير من هذا المنظور، نجد أنها كانت بلا شك تساعد على الإبقاء على حد ما على الإحساس بالعدالة الإلهية وفريضة التقويم داخل الجماعة. إلا أنه من المرجح أن القيمة الأخلاقية لهذا التمثيل المسرحي لم تكن كبيرة؛ وحين كان يتم تقديم ضحية آدمية حقيقية بصورة تجعل القربان يتحول عملياً إلى عملية إعدام ويفسر على أنه عقاب فرضه الإله على جماعته، كان الاحتفال يشوبه الخلل في توزيع العدالة بما تؤدي إلى تشويش معنى الأخلاق القويمة بدلاً من دعمه.

ولاشك أن علماء اللاهوت المسيحيين الذين يرون في قرايين العهد القديم نوعاً من القرايين المصلوية ويفسرون الأخيرة على أنها تنفيذ للعدالة الإلهية قد بالغوا في تقدير الدروس الأخلاقية المتمثلة في النسق القرباني اليهودي؛ وكما يستنتج من اكتفاء اللاهوت الكنسي الرسمي لقرون عديدة بتفسير موت المسيح على أنه فدية للجنس البشري تدفع للشيطان أو ترضية للشرف الإلهي (أنسلم) وليس اعترافاً بسيادة قانون العدالة الأخلاقي. وإذا كان اللاهوت المسيحي يقول بمثل هذا التنوع في تفسير مبدأ الإبدال فمن غير المتوقع أن نجد فيه مبدأ ثابتاً فيما يتعلق بالقربان القديم؛^{٥٦} ويمكن الجزم بأن دور قرايين التكفير في توصيل فكرة العدالة الإلهية لأذهان الشعوب القديمة كان ضئيلاً للغاية إذا قورن بدور الفكرة

التي ترى أن الآلهة يشرفون على التطبيق العام للعدالة ويوحون بتقصي الآثام غير الظاهرة ويعاقبون المذنبين أو يطالبون بإعدامهم باعتبارهم في المقام الأول مدافعين عن فروض صلة القربى وعن الأخلاقيات بمعناها الأوسع والتي تطورت في النهاية على أساس القربى. وحين تفسر قرابين التكفير على أنها إعدام مسرحي لا تكون إلا ظلا باهتا لهذه المهام الحقيقية للعدالة الإلهية.

وهناك تفسير آخر لقرابين التكفير كانت له مكانة بارزة في القدم وهو أنها تطهر من الآثام. ويرتبط الأثر التطهيري لقرابين التكفير في المقام الأول بنضح دم القرين أو رماده أو الماء المقدس أو غير ذلك من أشياء ذات قيمة قدسية، بما في ذلك الأعشاب المقدسة ودخان البخور، على أجساد الأتباع. وهذه نقطة يسهل إيضاحها باستفاضة ويكثر من الخصائص الغريبة؛ إلا أن المبدأ الذي تتضمنه بسيط لدرجة تجعل من لا نجد معها أي جدوى من سرد سماتها المختلفة التي تُنسب إليها قيمة تطهيرية في حد ذاتها أو باعتبارها من ملحقات أحد قرابين التكفير. ومن النقاط التي تلاحظ أن الطهارة الدينية لا ترتبط من حيث المبدأ بالنظافة الجسدية ولو أن هذا الارتباط استقر في نهاية الأمر بعد أن أصبح الماء يستخدم كوسيلة للتطهر بصورة عامة. والتطهر معناه أولاً مسح الجسم بشئ ما يزيل إحدى المحرمات ويمكن المتطهر من المشاركة في الحياة العادية لقومه بحرية تامة. لذا فهو لا يتطابق مع التكريس، فالتكريس يأتي معه ببعض المحرمات الخاصة. لذا فإننا نجد أن القدماء كانوا يؤدون طقوس التطهير قبل أداء المهام المقدسة وبعدها.^{٥٧} ولكن لما كانت الحياة العادية لعضو الجماعة

الدينية تعد حياة مقدسة بالمعنى العام للكلمة يحياها طبقا لمفاهيم ثابتة عن الطهارة وفى علاقة مستمرة بإله الجماعة، فإن أداء طقوس التطهر لم يكن معناه الهبوط بالقدسية المكتسبة بملامسة المقدسات الى مستوى الحياة العادية، بل نقل قدر من القدسية كاف لوضع من فقدها على مستوى الحياة الاجتماعية العادية. وقد ساد هذه الرأى لدرجة أن كل عمليات التطهر عند العبرانيين كانت تعد تطهرا من القذارة؛ لذا فإن من أحرق البقرة الحمراء أو حمل رمادها أصبح نجسا من الناحية الدينية على الرغم من أن ملامسه لم يكن نجسا بل على أعلى درجات القدسية؛^{٥٨} كما أن الإمساك بالكتاب المقدس طبقا لما ورد عن الأحبار ينجس اليد، أى يستوجب الغسل دينا. لذا فالتطهر يتم بالاستعانة بأى من الأشياء المادية التى تعيد الصلات بالإله وجماعة أتباعه الى طبيعتها، أى بلامسة شئ يحتوى على الطهر الإلهى أو له القدرة على توصيله. وقد يكون استخدام الماء الجارى كافيا للأغراض العادية، إذ أن هذا النوع من الماء له جوهر مقدس. إلا أن أشد وسائل التطهير فعالية تستقى بالضرورة من جسم الذبائح المقدسة ومن دمها، وتتضمن أنماط التطهر طقوسا كنضح دم القربان أو رماده على المتطهر أو دهنه بالدهانات المقدسة أو تخبيره بالبخور الذى ظل يصاحب القربان منذ القدم. ولكن يبدو أن القيمة الدينية للبخور كانت مستقلة عن القربان الحيوانى أصلا، فقد كان البخور هو اللبان المستخرج من فصيلة شديدة القدسية من الأشجار، وكان جمعه يتم بتدابير دينية معينة.^{٥٩} لذا فسواء أكان العطر المقدس يستخدم فى المراهم أو يتم حرقه كأحد قربان المذبح، فيبدو أنه كان يدين بقيمته للفكرة التى تقول إنه دم نبات حى وإلهى ومثله فى ذلك كمثله

لبان شجرة السامورة. ٦٠

ومن اليسير أن ندرك أن وسائل التطهر كانت على درجات متفاوتة من الحدة كالقدسية نفسها، وكانت تستخدم في بعض الحالات واحدة بعد أخرى بصورة تصاعدية. وكل اتصال بالمقدسات له جانب خطير؛ فقبل أن يغامر المرء بالاقتراب من أقدس المقدسات عليه أن يعد نفسه بالاغتسال وما إلى ذلك من عمليات تطهر أقل درجة. وبناء على هذا المبدأ نشأت في الديانات القديمة نظم شديدة التعقيد من طقوس التطهر إلا أن هذه النظم بلغت ذروتها في قرابين التكفير؛ 'فلاغفران لخطيئة بدون سفك دم'. ٦١

وفي أشد أنماط القرابين بدائية لم يكن دم القربان يستخدم لمحو نجاسة، بل لبث جزء من الروح القدس في العابد. إلا أن مفهوم أدوات التكفير باعتبارها تطهيرية يتضمن فكرة فحواها أن الأداة المقدسة تضيف إلى حياة العابد شيئاً وتجدد طهارته، كما تزيل عنه شيئاً نجساً أيضاً. ولاتخلو الفكرتان من توافق واضح بينهما إذا فهمنا النجاسة على أنها النوع الخطأ من الحياة، ويتم محوه بالتشرب بالنوع الصحيح. وهناك فكرة مماثلة كان البدائيون يربطون بينها وبين نجاسة المحرمات والتي كانوا يرجعونها إلى حلول 'الأرواح' أو الكيانات الحية في الإنسان أو حوله؛ ونفس هذه الفكرة نجدها في أنماط أرقى كثيراً من الديانات، ففي مسيحية العصور الوسطى كانت رقية طرد الشياطين من المنتصر تعتبر خطوة ضرورية تمهيداً للمعمودية.

والنجاسات التي كان يعتقد عند الساميين أنها تخترق الإنسان وتجعله لا يصلح للمشاركة بحرية في الحياة الاجتماعية والدينية لجماعته كانت لها

أنواع شديدة التنوع وطبيعة ينبغي أن نعتبرها مادية صرفة، كالنجاسة الناتجة عن ملاسمة الميت وعن البرص وعن تناول الطعام المحرم وما إلى ذلك. وكلها من بقايا المحرمات البدائية ولا تقدم شيئا مفيدا بالنسبة لتطورات ديانة الساميين. فكان يتم التعامل معها بالفسل حين تكون النجاسة من نوع خفيف؛ أو بطقوس أكثر تعقيدا تشمل استخدام دم قربان^{٦٢} أو رماده^{٦٣} أو ماشابه حين تكون النجاسة أكثر حدة. وكان العبرانيون والعرب كما سبق أن رأينا ينقلون النجاسة في بعض الحالات إلى طائر ويطلقونه بعيدا بها.^{٦٤}

وهناك نوع واحد من النجاسة ارتبطت به أفكار أخلاقية هامة، وهو نجاسة سفك الدم. والنجاسة فيه هي نجاسة مادية في المقام الأول؛ فالدم الحقيقي للمقتل وهو لا يزال يلطخ يدي قاتله أو وهو مسفوك على الأرض دون التكفير عنه ودون أن يدفن هو الذي ينجس القاتل وجماعته كلها ولا بد من التطهر منه. وقد سبق أن رأينا^{٦٥} أن ديانات الساميين ليس بها تكفير عن القاتل نفسه بحيث يمكن إعادته إلى مكانه الأصلي في قبيلته، وقد ظل هذا المبدأ باقيا في التشريع العبراني الذي لا يسمح بتقديم قرابين تكفير عن خطايا القتل. ولا تنطبق الفكرة الدينية الخاصة بالتطهر من إثم الدم إلا على الجماعة حيث تتصل من فعلة الأثم من أفرادها وتسمى إلى استرداد قدسيته التي أضيرت بأداء قربان عام. لذا فإن المفهوم الديني الخاص بمحو الخطيئة في التاريخ السامي القديم يرتبط بفكرة تضامن جماعة الأتباع، وهي نفس الفكرة التي تجعل الأتقياء من بني إسرائيل يعترفون ويبيكون لا على خطاياهم وحسب، بل على خطايا آبائهم أيضا.^{٦٦} وحين يضاف المفهوم القاتل بأن الجماعة بهذه الصورة تصبح مسئولة عن الحفاظ

على القدسية فى كل جزء منها الى الفكرة التى ترى أن القدسية تضار بالإثم، يوضع أساس متين لمفهوم الجماعة الدينية بوصفها مملكة الصالحين، وهو مفهوم يكمن فى جذور التعاليم الروحية لأنبياء بنى إسرائيل، لأن سفك الدم فى نطاق المشيرة هو المعيار فى المجتمع القديم. والرؤية الخاصة بالصلاح الإلهى الذى يميز ديانة بنى إسرائيل عن ديانة اليونان حتى قبل عصر الأنبياء ترتبط فى المقام الأول بفكرة عدم وجود تكفير عن خطيئة القتل بالنسبة للأفراد. ٦٧ وهو مبدأ ساد بين كل الأجناس فى أقدم مراحل التشريع والدين؛ إلا أنه تعطل عند الإغريق لأسباب سبق شرحها، ٦٨ بينما ظل قائما عند العبرانيين دون تغيير الى أن جاء حين من الدهر تطورت الخطيئة فيه بما يسمح بتفسيره كما فسره الأنبياء بطريقة تسمو بدين إسرائيل عن نطاق الأفكار الحسية التى ارتبطت بها المفاهيم البدائية عن القدسية.

وقد سنحت الفرصة لنا منذ قليل للإشارة الى موضوع الاعتراف بالخطيئة والبكاء عليها. وارتباط هذا الجزء من الدين بقربان التكفير هام ويستحق قدرا من التأمل.

كان يوم الغفران الكبير عند اليهود يوما للمذلة والتدم على الخطيئة والتوبة عنها، ويتم الصوم فيه ويتسم بكل مظاهر الحزن الشديد. ٦٩ وكانت هناك حالات مماثلة من الحزن تراعى فى كل مناسبات التضرع بقدس الإله عند العبرانيين ٧٠ وعند جيرانهم أيضا. ٧١ وكان الناس فى هذه المناسبات يجتمعون بأحد الهياكل أو على أحد التلال، وهو ما يدفعنا فى ضوء قواعد الدين القديم الى افتراض وجود قربان تكفير يمثل ذروة القداس؛ ٧٢ كما يبدو أن الحداد

كانت تصحبه طقوس تكفير حين تدعو الحاجة اليها وقت حلول كارثة عامة كبرى وفي مناسبات أخرى أيضا. وقد سبق أن رأينا أن قرابين التكفير السنوية الخاصة بديانة البعل كان يصحبها حداد رسمي أيضا ولو أنه لم يكن تعبيراً عن الندم على الخطيئة، بل كان حزناً على الإله الميت. وكان أصل الحداد الإجباري ومغزاه الأول واضحاً تماماً في الحالة الأخيرة؛ فموت الإله لم يكن سوى موت الضحية شبه الآدمية التي يولول عليها المشاركون في الحداد بنفس الصورة التي كان أهل تودة يولولون بها على ذبح الثور المقدس.^{٧٣} وعلى أساس نفس هذا المبدأ كان المصريون بمنف ييكون على موت الكيش الذي كان يذبح كل عام للإله آمون ثم يضمعون جلده على الصنم ويدفنون الجيفة في تابوت مقدس.^{٧٤} والحداد هنا على موت الضحية المقدسة التي تمثل الإله نفسه وهو ما يستنتج من استخدام جلدها. كما كان البكاء يصاحب حالات كان يعتقد أن الضحية فيها تمثل أحد أفراد عشيرة الأتباع؛ وكانت الضحية شبه الآدمية من أقرباء الإله وأصحاب القربان كما نعلم.

ونعتقد أنه يمكن افتراض أن البكاء على الضحية كان جزءاً من أقدم طقوس القرابين وأن هذا هو التفسير الذي يعلل طقوساً كاللولوة (ολοθυνη) التي كانت تصاحب قرابين الإغريق التي كانت النساء فيها يمثلن العنصر الرئيس كما هو الحال في الحزن على الميت. ويعبر هيرودوت (ج ٤، ١٨٩) عن دهشته من التشابه بين طقوس الإغريق وطقوس الليبيين وهم جنس كانت قدسية الحيوانات الداجنة عندهم شديدة التميز. فكان الليبيون يقتلون قرابينهم دون سفك دمها بدفعها من فوق أكوأخهم^{٧٥} ثم لى رقابها. وحيثما نجد تحاشياً

لسفك الدم في أحد القرابين يمكن لنا أن نتأكد أن روح الضحية كانت تعتبر آدمية أو شبه آدمية، وقد لا تكون الولولة إلا من قبيل الحزن. كما كان 'التهليل' (هليل) الذي يصاحب القرابين في أقدم صوره عند الساميين نواحا على موت الضحية ولو أنه كان في النهاية يتخذ شكل ترانيم شكر (هاليلويا) أو تحول عند العرب الى تكرار للفظ 'ليك'. فلا يمكن لنا أن نفصل 'التهليل' السامي عن الولولة (ολοινη) الإغريقية، ولا شك أن هناك ارتباطا وثيقا بين الجذور 'هال' و'يال' (بمعنى التهليل بالشكر في العبرية) و'كول' في العربية.^{٧٦} وهناك طقس آخر يسمح بتفسير ثنائي، وهو الرقص قرباني. فالرقص تعبير شائع عن الفرح الديني كما يتضح من العديد من فقرات العهد القديم، إلا أن رقص كهنة البعل بسفر الملوك الأول ١٨/٢٦ يرتبط بخشوع الحداد، ونفس الفعل بمختلف تصرفاته في اللغة السريانية معناه 'أن يرقص' و'أن يندب'.

وكانت الرهبة لموت الضحية في قداس القرابين العادي في القدم تتحول الى فرح، وطراً على التهليل تغير مماثل في المعنى.^{٧٧} إلا أن طقوس قربان التكفير ظلت تمارس بدلائل على الحزن كانت تفسر في بعض الحالات كما رأينا على أنها حزن على موت الإله، وفي حالات أخرى على أنها خشوع شديد وتهذبة لفضب الإله.

إن الفكرة القائلة بأن مشاعر الندم يتم التعبير عنها بالحزن هي فكرة مألوفة بالنسبة لنا حتى أنها تبدو لأول وهلة وكأنها لا تحتاج الى تفسير؛ إلا أن هذا الانطباع يستقيم بقليل من التأمل حيث يتبين أنه من غير المعقول أن نفترض أن

مظاهر الحزن التي كانت تمارس في طقوس الخشوع لم تكن تعبيراً عن الندم على الخطيئة في المقام الأول أو استدراكاً لعطف الإله، بل مجرد ولولة على موت ضحية تمت للمشييرة بصلة قرابة. فهذه المظاهر تتطابق مع مظاهر الحداد على الميت؛ وإذا قال قائل إن هذا ليس إلا تعبيراً عن أشد أشكال الحزن حدة لأجنبناه بأن لدينا ما يبرر الحداد في افتراض أن بعض الأفعال تعد تعبيراً طبيعياً عن الندم والاعتراف بأن العادات التي تراعى في الحزن على الميت كان لها في الأصل معنى محدداً تماماً وما كان لها أن تتحول إلى تعبير عام عن الحزن إلا بعد نسيان هذا المعنى. ٧٨ ولا شك أن افتراض أن طقوس الحداد القديمة على الضحية تغير معناها حين توقف البشر عن تطبيق معناها الأصلي أسهل من افتراض أنها جميعاً قد نسيت إلى حين ثم عادت بمعنى جديد.

كما أن الفكرة القائلة بأن الآلهة تشعر بصلة القرى بينها وبين أتباعها وأنهم ترق لحالهم حين يحل بهم الشقاء كانت أيضاً فكرة مألوفة حتى في أقدم الأديان. إلا أن العبادات الرسمية في القدم كما رأينا في تحليلنا لطقوس القرابين لم تكن موجهة لمجرد استدراك عطف الإله، بل لفرض التزام اجتماعي عليه تجاههم. فالتوبة حتى في لاهوت حكماء اليهود لا تكفر إلا عن الآثام الخفيفة، أما الآثام الكبيرة فتتطلب تقدمات عينية أيضاً. ٧٩ وإذا كانت هذه هي رؤية اليهودية المتأخرة بعد كل ما قاله الأنبياء عن تفاهة التقدمات العينية عند رب لا ينظر إلا للقلوب فإنه لمن الصعب القول بأن مظاهر الحزن والخشوع في الديانات الوثنية لم تكن إلا استدراكاً لعطف الإله. ولا شك أن بعض المظاهر التي تميل إلى اعتبارها تعبيراً عن الحزن العميق أو المذلة بين يدي الإله كان لها معنى مختلف تماماً. فحين يجرح الأنباع لحمهم في طقوس الخشوع مثلاً، فإن

هذا ليس استدرازا لعطف الإله، بل وسيلة حسية محضنة لإيجاد رباط دم مع الإله. ٨٠ كما أن عادة الصوم الديني تعتبر دليلا على الندم حيث كان حزن الأتباع على غربة الإله يصل الى درجة عدم القدرة على تناول الطعام؛ إلا أن هناك أسبابا قوية للاعتقاد بأن الصوم في نمطه الشرقي الصارم الذي يقضى بالإمساك التام عن تناول اللحم وعن الشراب ليس إلا استعدادا لتناول اللحم المقدس في طقوس دينية. ومن الشعوب البدائية من لا يصومون وحسب، بل يمارسون عمليات تطهر قوية قبل الإقدام على تناول اللحم المقدس. ٨١ كما كان أهل حران يصومون في الثامن من نيسان، ثم يكسرون صومهم على اللحم الضأن ويتقربون في الوقت نفسه بخروف يقدمونه كمُحرقة؛ ٨٢ ويصوم اليهود المحدثون من العاشرة صباحا قبل تناول طعام الفصح؛ وحتى الكاثوليكى المحدث فرض عليه أن يذهب الى العشاء الرباني بمعدة خاوية. إذن يمكن القول إن طقس اعتراف التوبة والندم على الخطيئة يتبع نفس التشريع الذي لوحظ رسوخه في أفرع أخرى من العبادات؛ ويشير التفسير الأصلي الى مفهوم حسى للقدسية، والمفاهيم الحسية لا تنفص مجالا للتفسير الأخلاقي إلا بصورة تدريجية ومنقوصة.

وبالنسبة للتفسير الذي وضع لمختلف جوانب الأثر التكفيرى للقربان والعبادات الدينية التي تصاحبه لابد لنا أن نشير الى سلسلة شديدة التميز من الطقوس يلعب جلد الذبيحة المقدسة فيها دورا رئيسا. ففي قربان نيلوس كان جلد الضحية وشعرها يؤكل مع سائر أجزاء الجثة، وفي بعض قرايين التكفير ومنها البقرة اللاوية الحمراء يتم حرق الضحية بجلدها وكل ما بها. إلا أنها

كانت تسليخ في العادة؛ وفي الطقوس اللاحقة حيث وضعت قواعد تحدد ما إذا كان الجلد من حق صاحب القربان أم يصح جزءاً من أتعاب الكاهن، كان الجلد يعامل بوصفه مجرد شيء ذي قيمة تجارية بلا أي مغزى ديني.^{٨٣} لكننا رأينا أن كل أجزاء الضحية المقدسة بما في ذلك فضلاتها كانت على درجة شديدة القدسية في العصور القديمة، ومالم يكن يؤكل أو يحرق كان يستخدم لأغراض دينية أخرى، كما كان له أثر سحري. وكان الجلد بخاصة يستخدم في الطقوس القديمة إما لكسوة الصنم أو لكسوة الأتباع. وكان معنى هذين الطقسين واضحاً تماماً في مرحلة من التطور الديني كان الإله فيها وأتباعه والضحية جميعاً ينتمون إلى عشيرة واحدة.

وفيما يتعلق بتكسية الصنم أو الحجر المقدس بالجلد نذكر أننا توصلنا في المحاضرة الخامسة إلى استنتاج أن الأحجار المقدسة لم تكن مقدسة بطبيعتها في معظم الحالات، بل كانت نصبا عشوائية اكتسبت قدسيتها من رضا الإله بأن يسكنها. كما تصادفنا فكرة شائعة رسخت حتى في طقس يوم الغفران اليهودي وفحواها أن الهيكل (وهو مجرد صورة أحدث للحجر المقدس) يجب ترسيمه بالدم وأن يعاد ترسيمه دورياً بنفس الطريقة.^{٨٤} والحقيقة أن الدم المقدس هو الذي يضاف على الحجر قدسيته ويجعله سكناً لروح الإله؛ وكما هو الحال في سائر مراحل الطقوس لا يبدأ الإنسان بإقناع إلهه بالسكن في الحجر، بل بإدخال روح الإله في الحجر من خلال عملية سحرية. وكل الأقداس مقدسة بتجلٍ إلهي؛ إلا أن القربان في أقدم المصور كان في حد ذاته تجلياً إلهياً بدائياً، وكان الموضع الذي يراق فيه الدم مرة واحدة هو أنسب مكان لإراقته فيه مرة أخرى. ومن هذا المنطلق فمن الطبيعي أن يتم صب الدم على صنم المذبح، بل دهنه

بالشحم المقدس وتعليق رؤوس القرايين وقرونها عليه أيضا. وكل هذه أشياء لمجدها في مختلف بقاع العالم،^{٨٥} وحين يوشك الحجر المقدس على التحول إلى صنم، وصنم حيواني في المقام الأول، فمن الأنسب لباسه جلد الضحية الإلهية.

ومن ناحية أخرى من الأنسب للعابد أن يلبس جلد الضحية وبذلك يكون قد تدثر بفندسيتها. والرداء عند الأمم البدائية ليس مجرد كساء مادي، بل جزء ثابت من الدين الاجتماعي، شئ يحمل به الإنسان على جسده رمز دينه، وهو في حد ذاته تمويزة وآداة للحماية الإلهية. وعند الأمم الأفريقية حيث لاتزال قدسية الحيوانات الداجنة معترفا بها نجد أن أحد الأغراض التي يقتل لها الحيوان الحصول على جلده وصنع رداء منه؛ والقميص الجلدي البدائي المشار اليه بسفر التكوين (٢١/٣) أعطاه الرب نفسه لأول البشر. وحين يتحدث هيرودوت عن القرايين وديانة الليبيين،^{٨٦} يقوده الحديث إلى ملاحظة أن جلد الماعز الذي تلبسه غمائل أثينا ليس إلا جلد الماعز المزين بأهداب من الجلد والذي ترتديه نساء الليبيين؛ ويشير الاستنتاج ضمنا إلى أنه كان رداء مقدسا.^{٨٧} وبعد أن توقف الناس عن استخدام الثوب المصنوع من جلد القربان الذي كان يدل على دين المرء وعلى عشيرته المقدسة في حياتهم العادية، ظلوا يلبسونه في المهام الدينية وخاصة قرايين التكفير. ولدينا أمثلة عديدة على ذلك عند الساميين، منها عابد الإله داجون الآشوري الذي يقدم سمكة قربانا للإله السمكة المتدثر بجلد سمكة؛ والقربان الفينيقي القديم بفريسة يتقرب بها رجال يلبسون جلدها؛ وقربان النعجة القبرصي المقدم للإلهة النعجة والذي كان أصحاب القربان

يرتدون له جلود النعاج.^{٨٨} وهناك أمثلة أخرى فى طقوس الإله ديونيسوس السرية وغيرها من الطقوس الإغريقية وكذلك فى كل ديانة بدائية؛ فى حين أن الطقس القديم يظل ماثلاً فى الديانات اللاحقة ولو فى ارتداء أقنعة الحيوانات لأغراض دينية.^{٨٩} وحين يقدم الأتباع أنفسهم فى قدس الإله وهم يلبسون جلوداً من النوع المقدس كان معنى الطقس أنهم جاءوا للتعبد باعتبارهم أهل الضحية وأهل الإله أيضاً. ولكن حين يوضع جلد الضحية الطازج على العابد فى القربان فإن الفكرة تكمن فى منحه التأثير القدسى لروحها. وهكذا كان جلد القربان فى طقوس التكفير والتطهر من الآثام تستخدم بطريقة مشابهة تماماً لطريقة استخدام الدم، لكنه كان أكثر تعبيراً عن توحيد روح العابد مع روح الضحية. وفى قرايين التكفير الإغريقية كان الرجل الذى يقدم القربان نيابة عنه يكتفى بوضع قدمه على الجلد فقط؛ وكان الحاج فى الحيرة يضع الرأس والقدمين على رأسه وهو جاثٍ على ركبتيه على الجلد؛^{٩٠} وفى بعض الطقوس الشامية المتأخرة لمجد صيبا يتم تعميده بقربان وفى قدميه نعل مصنوع من جلد القربان.^{٩١} وهذه الطقوس لاتوحى بأية فكرة فيما يتعلق بمعنى قربان التكفير تختلف عن الأفكار التى عرضت لنا حتى الآن؛ ولكن بما أن جلد القربان هو أقدم أشكال الثياب المقدسة المخصصة لأداء المهام الدينية، فإن صورة 'ثوب الصلاح' الذى وردت الإشارة إليه فى كل من التوراة والإنجيل ولا يزال يمثل أحد أكثر المجازات الدينية شيوعاً يمكن الرجوع بها إلى هذا المصدر.

يتبين من هذه المناقشة المطولة أن الجوانب المختلفة لطقوس التكفير نشأت عنها عدد من الصور الدينية التى انتقلت إلى المسيحية ولا تزال متداولة. فالتطهير من الخطيئة والإبدال والخلاص ودم التكفير وثياب الصلاح كلها مصطلحات تعود

الى طقس دينى قديم. إلا أن كل هذه المصطلحات كانت غامضة تماماً فى تعريفاتها فى الديانة القديمة؛ فهى تشير الى انطباعات نشأت فى ذهن العابد بناء على سمات الطقس لا على المفاهيم الأخلاقية العقائدية المستنبطة منه؛ ولابدوى من محاولة العثور بين هذه الألفاظ على شئ محدد ودقيق يشبه المفاهيم التى أضفها عليها علماء اللاهوت المسيحى فيما بعد. والنقطة التى نبرز واضحة وقوية هى أن الفكرة الجوهرية فى القربان القديم هى التوحيد المقدس وأن كل طقوس التكفير كان يعتقد فى نهاية الأمر أنها تؤدى الى نفخ روح الإله فى أتباعه وإيجاد رباط حى أو تأكيده بينهم وبين إلههم. وكان إدراك هذه الفكرة فى الطقس البدائى قاصراً على شكله الحسى والآلى، فكل المفاهيم الروحية والأخلاقية فى الحياة البدائية كانت تغلفها قشرة من التجسيد الحسى. وكان تخلص الحقيقة الروحية من قشرتها هو المهمة الكبرى التى كانت تواجه الديانات القديمة حتى يكون لها الحق فى مواصلة الهيمنة على عقول البشر. ومن تحليلنا يتبين أن قدراً من التقدم قد حدث فى هذا الاتجاه، وخاصة عند بنى إسرائيل. ولكن يتضح إجمالاً عجز كل الأنساق الدينية القديمة عن التحرر من خلال تطورها الطبيعى وحده من النقيصة الفطرية الكامنة فى كل محاولة لتجسيد الحقيقة الروحية فى صيغ مادية. فلا بد للنسق الدينى أن يظل مادياً أبداً حتى وإن تذررت ماديته فى عبادة التصوف.

✕

هوامش

¹Supra, p. 263 sq.

٢ حزقيال ١٦/٢٠؛ ٢٣/٣٧.

٣ قارن ذلك بما ورد عن قربان الوليد البكر، الملاحظة الإضافية (هـ).

٤ تظهر المحركة التي تقدم عند شن حملة بسفر القضاة ٦/٢٠ و ٢٠/٢٦، ويسفر صموئيل الأول ٩/٧ و ١٠/١٣. وفي سفر القضاة ٦/٢٠ ويدل من تقديم قربان قبل الحرب نجد ندرا بتقديم مُحركة بعد النصر. والرأى الذى يتخله آخر من صاغ الأسفار التاريخية (القضاة، صموئيل، الملوك) بأن حروب بنى إسرائيل مع جيرانها كانت دائما عقاب علي الخطيئة ليس قديما؛ انظر التكوين ٢٧/٢٩؛ ٤٩/٨؛ الممدد ٢٤/٢٤؛ التثنية ٢٣/٢٩.

٥ أشعيا ١٣/٣؛ إرميا ٤/٤؛ ٥١/٢٨؛ يوثيل ٤/٩؛ ميخا ٣/٥. انظر ¹Supra, p. 158 والملاحظة الإضافية (ج).

٦ لعل نمط جمع المحاربين معا بإرسال أجزاء من ذبيحة مقطعة (صموئيل الأول ١١/٧)؛ القضاة ١٩/٢٩) كان له في الأصل مغزى مقدس يماثل المغزى من نمط المهد الذي تقطع الذبيحة فيه إلى قطعتين؛ انظر الملاحظة الإضافية (ج) والعادة التي يشير اليها لوسيان (Lucian, *Toxaris*, 48). وكان هناك عهد يتم بتقطيع ثور إلى قطع صغيرة عند المولوسيين؛ Zenobious, ii. 83.

⁷Ap. Porph., *De Abst.* ii. 56.

٨ وحتى في عصر ازدهار الحضارة الهلينية نجد ما يدل على وجود إيمان راسخ بفعالية القران الآدمي في ضمان النصر في الحرب. وظلت ملازمة هذا القران موضع نقاش رسمي حتى عصر بيلوبيدس وأيدته سوابق تاريخية وأسطورية (Plutarch, *Pelopidas*, 21). إلا أن السوابق التاريخية تقتصر على الحالة الوحيدة والاستثنائية للتقرب بثلاثة من الأسرى قبل معركة

سلايمس. ومن ناحية أخرى يمكن إضافة المزيد الى قائمة السوابق الأسطورية، منها حالة بومياس (Zenobious, ii. 84).

٩ ونجد استهلال الحملة العسكرية بأفريقيا أيضا باعتبارها من المناسبات النادرة التي تبرر ذبح ذبيحة من قطعان القبيلة؛ انظر المحاضرة الخامسة.

١٠ وهناك ما يبرر الاعتقاد بوجود قربان في العصور الشديدة القدم كان يقدم بعد النصر. انظر الملاحظة الإضافية (م).

11 *Supra*, p. 290 *sqq.*

١٢ للاطلاع على أسئلة على القرابين المقدسة السنوية بقربان الطوطم انظر Frazer, *Totemism*, p. 48 and *Supra*, p. 295, note 2.

١٣ نرى من جانبنا أن تقلب المواسم في معظم أنواع المناخ لا يقل أهمية بالنسبة للصيد أو للرعى البدائي عنه بالنسبة للفلاح المتحضر. فمن وصف دوتى للقبائل الرعوية بصحراء العرب وما يطالعه به أغاثاركيدس عن رعاة البحر الأحمر ندرك أن المواسم التي يفضل فيها الرعى في الحياة الرعوية البحتة هي فترات من العام يكاد يسودها الجوع بالنسبة للإنسان والحيوان. وكان الفارق في المناخ محسوسا بصورة أكبر عند أجناس أشد بدائية كالاستراليين الذين لا يقتنون حيوانات داجنة؛ حتى أن الأطفال يبعض مناطق استراليا لا يولدون إلا في موسم واحد من العام؛ فقد فرضت التغيرات الطبيعية السنوية نفسها فرضا على حياة الإنسان لدرجة يصعب تصورها بالنسبة لنا. والماشية الداجنة في الجزيرة العربية الرعوية تتكاثر عادة في موسم الربيع القصير (Doughty, i. 429)، وهو ما يساعد على تحديد موسم سنوى للقرابين. فالإبل تتوالد في فبراير وأوائل مارس؛ Blunt, *Bed. Tribes*, ii. 166.

كما يلاحظ أن الرأس والأحشاء، أى مقار الروح، لابد أن تؤكل. 14 *Supra*, p. 344. (الخروج ٩/١٢).

وانظر الملاحظة الإضافية (ز). 15 Lydus, *De Mens.* iv. 45;

- ١٦ الفهرست، ص ٣٢٢. نجد بقايا من قدسية شهر نيسان بالطبراء (الموسوعة البريطانية، ١٨/١٩٩) وعند الأنباط وهو ماستنتجه برجر من دراسة لنقوش مدائن صالح.
- ١٧ اللاويين ١٦/٣٠.
- ١٨ يوما ٨/٨، ٩.
- ١٩ حزقيال ٤٥/١٩، ٢٠.
- ٢٠ اللاويين ١٦/١٩؛ وانظر الفقرة ٣٣ حيث يشمل التكفير الحرم كله.
- ٢١ للاطلاع على أمثلة للقربان الآدمي السنوي في مجال السمايات بقرطاجة انظر Porph., *De Abst.* ii. 27 (عن ثيوفراستوس)، Pliny, *H. N.* xxxvi. 29؛ وفي دومة بجزيرة العرب انظر *De Abst.* ii. 56. وكان يعتقد أن قربان الأبل في لاوديسيا بالشام بديلا للقربان الأقدم بإحدى المدارى. (انظر الملاحظة الإضافية (ز).
- 22Diod. xx. 14.
- 23Euseb., *Proep. Ev.* i. 10. 21, 33 ويبدو أنه حتى الجهلة من بنى إسرائيل وهم المخاطبون في سفر ميخا ٦/٧ كان شعورهم بالخطيئة أعمق منه عند الساميين الوثنيين.
- ٢٤ لم نصادف أى مثال سامى على نوع آخر من الأساطير التفسيرية التي نجد لها أمثلة عديدة في اليونان، أى أن قربان التكفير السنوي فرض عقابا على إثم قديم لا بد من التكفير عنه من جيل إلى جيل. وفي كلتا الحالتين كان القربان آدميا في الأصل كما تروى الأسطورة.
- 25Supra, p. 364 sqq.
- ٢٦ كان الرومان يستبدلون دمي من الصوف بالتقدمات الآدمية في المعابد وفي عبادة مانيا. وفي المكسيك كانت الأضاحي الآدمية تعتبر تجسيدا للإله عادة، ولكن كان يتم أيضا صنع تماثيل للآلهة من المعجون ثم تلتهم في طقس ديني.
- ٢٧ نستخدم هذا اللفظ كمصطلح عام يصف نوعا خاصا من الطقوس دون أن نلتزم بالرأى القائل بأن كل الطقوس من هذا النوع كانت ترتبط بعبادة إله واحد. بل إن وجود إله باسم أدونيس ليس مؤكدا في حد ذاته. وماكان الإغريق يتخلونه اسما علما قد لا يعلمون أن يكون لقبها

هو 'ادون' أى 'سيد' يطلق على العديد من الالهة (CIL. viii. 1211).

Καταγλιζονσι ٢٨ بمعنى اللفظ انظر 19 Lucian, *De Luctu*.

لو صدق هذا فادونيس القبرصى كان هو الإله الخنزير فى الأصل، 29 *Supra*, p. 290 sq.

وكانت الذبيحة المقدسة فى هذه الحالة كما فى حالات أخرى عديدة قد تحولت بناء على تأويل

محرف الى عدو الإله. انظر 50 Frazer, *The Golden Bough*, ii.

٣٠ وفى اليونان حيث لم تكن 'الأدونيسات' جزءا من دين الدولة، يبدو أن الاحتفال كان

قاصرا على هؤلاء.

٣١ وهذا جزء من الطقس السامى الأصيل وليس إغريقيا أو سكندريا فقط، Lampridius

Heliog. vii.: "Salambonam etiam omni planctu et iactatione Syriaci cultus exhibuit."

ولما لم يكن هناك شك فى أن سلمبو أو سلمبس = 'سلم بعل' (صورة البعل) فمن الغريب

أن ينقاد الباحثون وراء تضليل هيسكيوس ويسلمون بأن سلمبو أحد أسماء أفروديت الشرقية.

32 *Dea Syria*, 6 (Byblus); Ammianus, xx. 9. 15 (Antioch).

33 Ed. Tornberg, x. 27; see Bar Hebræus, *Chron. Syr.* ed. Bedjan, p. 242.

34 *Supra*, p. 158.

٣٥ لا يمكن الربط بين طقوس بيلوس وقطف العنب أو الحصاد لأن أوان كل من هاتين

العمليتين فى موسم الجفاف، وقد مات إله بيلوس عندما كان نهري المقدس يفيض بماء المطر.

وهنا يبدو القربان الذى كان يتم تقديمه قبل الزراعة فى الربيع وقد استرد مكانته الأولى فى

الدورة الدينية السنوية.

36 *The Golden Bough*, chap. iii. 4. لا ينطبق.

تماما دون قصره على الأدونيسات السامية - وربما كانت الأنماط الإغريقية والسكندرية للحداد

قد خضعت للمؤثرات الإغريقية والمصرية. وتشير الشواهد السامية إلى بابل باعتبارها مصدر قربان الحبوب السامي؛ لذا فقد وجد بيزولد أن تموز والشهر التالي له وهو آب هما شهرا الحصاد بشمال بابل في القرن الخامس عشر قبل الميلاد. (*Tell el-Amarna Tablets, Brit. Mus.*) (1892, p. xxix).

37Supra, p. 284 sq.

٣٨ ورد في النقش ٨٦ أن كهنة الهيكل كانوا يشملون طائفة من الجزارين (زفوحيم)، وكذلك في الحيرة (*Dea Syria, xliii*). وكان اللاويون غالبا ما يقومون بدور الجزارين عند اليهود في الهيكل الثاني؛ ولكن قبل السبي كان جزارو الهيكل من الأغراب غير مختنن (حزقيال ٦/٤٤ ومابعدها).

٣٩ نتجد في العهد القديم فتينا ينحرون الذبائح بسفر الخروج، ٥/٢٤؛ والشيوخ بسفر اللاويين ١٥/٤؛ والثنية ٤/٢١؛ وهارون بسفر اللاويين ١٥/١٦؛ انظر يوما ٣/٤. وكل القرايين عدا المذكورة أخيرا يجوز ذبحها بيد أي من بني إسرائيل طبقا لقول الحاخامات. واختيار "الفتيان" أو "الصبية" ليقوموا بالذبح بسفر الخروج إصحاح ٢٤ يوازي اختيار الصبية ليقوموا بتنفيذ الإعدام. وما ورد بسفر القضاة ٢٠/٨ ليس حالة منفصلة، إذ يذكر نيلوس أيضا (ص ٦٧) أن العرب كانوا يكلفون الصبية بإعدام أسراهم.

٤٠ نفس هذا الإحساس تم التعبير عنه بسفر اللاويين ١٧/١١؛ التكوين ٣/٨ ومابعدها. ٤١ الدم الذي يدعو للشار هو الدم الذي يسقط على الأرض (التكوين ٤/١٠). لذا فالدم الذي يرفض للشار له يقال إنه وطن تحت الأقدام (ابن هشام، ص ٧٩)، والدم المنسى يردم تحت الأرض (أيوب ١٨/١٦). وغالبا ما تصادفنا فكرة فحواها أن الموت الذي يتم بدون سفك دم أو لا يسقط من الدم فيه شيء على الأرض لا يدعو للشار؛ في حين أن ضربة خفيفة تدعو للشار إن أدت إلى نزف الدم (مفضل الضبي، الأمثال، ص ١٠، ط كونسانت، ١٣٠٠ هـ). وكان قتل الأطفال بجزيرة العرب يتم بواد الطفل؛ وكان الملوك الذين يؤسرون يذبحون بتصفية دهم في وعاء. وإن لامست قطرة من الأرض كان يعتقد أنهم سيثار لقتلهم (*Supra, p. 369, note*).

1. (وغالبا مانصادف تطبيق هذا المبدأ على قرابين الحيوانات المقدسة والحيوانات التي تمت للعشيرة بصلة قري؛ فكانت تخنق أو تقتل بأداة غير حادة) *Supra*, p. 343؛ لاحظ أيضا المطرقة التي يرد ذكرها في المشاهد القربانية الكلدانية القديمة، Menant, *Glyptique*, i. p. 151)، أو لا ينبغي على الأقل أن تسقط ولو قطرة من دمها على الأرض (Bancroft, iii. p. 168).

يوما ٦/٦؛ 42Dea Syria, Iviii.

الملاحظة الإضافية (و) 30؛ Plutarch, *Is. et Os.* 43

٤٤ في ثارجيليا وفي احتفال ليوكاديا.

٤٥ التكوين ٣٨/٢٤؛ اللاويين ٢٠/١٤؛ ٢١/٩؛ يشوع ٧/١٥.

٤٦ صخرة تاريخيا بروما هي أول ما يخطر على البال في هذا الصدد. ولجد عند العبرانيين أسرى قتلوا بهذه الطريقة (أخبار الأيام الثاني ٢٥/١٢)، وفي العصر الحديث قام عرب سيناء بقتل الأستاذ بالمزبدعة من فوق صخرة؛ انظر أيضا سفر الملوك الثاني ٨/١٢؛ هوشع ١٠/١٤ حيث يبدو أن هذه هي الطريقة المعتادة لقتل غير المحاربين. ونعتقد من جانبنا أن الطريقة الغامضة للإعدام "أمام الرب" والتي وردت الإشارة إليها بسفر صموئيل الثاني ٢١/٩ (والعدد ٢٥/٤) كانت من نفس النوع، لأن الضحايا فيها يسقطون فيلقون حتفهم؛ وسوف يرد "هوقع" على "أوتع". ويلاحظ أن الإعدام الديني يتم في موعد قربان تكفير الفصح.

٤٧ والمسئولية هاتنا عن سفك الدم تقع على أقرب بلدة (الفقرة ٢)؛ انظر الأغاني، ج ٩، ص ١٧٨ ومابعدا حيث يلقى دم القتل على أقرب بيت.

٤٨ صموئيل الثاني ٢١.

٤٩ صموئيل الأول ٢/٢٧ ومابعدا.

٥٠ يشوع ٧/١١.

٥١ اللاويين ١٦/٢١.

٥٢ اللاويين ١٤/٧، ٥٣؛ وانظر زكريا ٥/٥ ومابعدها.

٥٣ تاج العروس، مادة فضّ، (Lane, s.v.; O.T. in J. Ch., 1st ed., p. 439); وهناك مثال آشوري مماثل في (Records of the Past, ix. 151). ومن المرجح أن طرد المذنب في أقدم العصور لم يكن معنى سوى تخلص الجماعة من عدوى قاتلة. ٥٤ التكوين ٤٨/١٤؛ العدد ٨/١٠؛ التثنية ٣٤/٩؛ انظر الملوك الثاني ١٣/٢ ومابعدها. ٥٥ من المؤكد أن القرابين الإغريقية الخاصة بالتكفير عن القتل لم تكن تعتبر إعداماً، بل طقوس تهدف للتطهر من الآثام.

٥٦ يضم اللاهوت اليهودي الكثير مما يتصل بقبول حسنات المحسن نيابة عن المسيء، ولكن ليس فيه إلا قليل مما يتصل بالتكفير عن طريق القرابين.

٥٧ انظر الملحوظة الإضافية (ب) و Supra, p. 351 sq.

٥٨ العدد ١٩/٨، ١٠.

وكان الحق في مجرد رؤية هذه الأشجار قاصراً على عائلات معينة كان. 59Pliny, xii. 54. على أفرادها حين يجمعون لبانها أن يسكوا عن أى اتصال بالنساء وعن المشاركة في الجنازات. 60Supra, p. 133.

61Heb, ix. 22.

٦٢ اللاويين ١٤/١٧، ٥١.

٦٣ العدد ١٩/١٧.

وفي حالة العرب كانت المرأة أيضاً تقذف بقطعة من روث الإبل، 64Supra, p. 422. والأرجح أنها كان يفترض تحولها إلى وعاء لتجاستها؛ أو كانت تقرض أظافرها أو تمزج خصلة من شعرها (انظر سفر التثنية ١٢/٢١) حيث يبدو أن هذه الأجزاء باعتبارها من أهم أجزاء من البدن (Supra, p. 324, note 2) يفترض أن الروح النجسة تتركز فيهما؛ أو كانت تدهن نفسها بالمطور، أى بآداة مقدسة، أو تمحك جسمها في حمار أو خروف أو شاة لكي تنتقل نجاستها إلى الحيوان.

⁶⁵Supra, p. 359 sq., 423.

٦٦ هوشع ٩/١٠؛ أرميا ٣/٢٥؛ عزرا ٩/٧؛ المزمير ١٠٦/٦.

٦٧ الخروج ١٤/٢١.

⁶⁸Supra, p. 360.

٦٩ كان الاغتسال واستخدام المراهم واتعمال النعال محرما، يوما ١/٨.

٧٠ صموئيل الأول ٦/٧؛ أشعيا ٣٧/١؛ يوتيل ٢/١٢ ومابعدها.

٧١ أشعيا ٢/١٥ ومابعدها.

٧٢ الباكون الذين يولولون على مضاجعهم في سفر هوشع ١٤/٧ كانوا في مهمة دينية. وبما

أن المحزونين يرقدون على الأرض فلنأنا نرى أن المضاجع هي المقاعد التي كان الناس يجلسون

عليها في الوليمة القربانية (عاموس ٢/٨، ٤/٦) التي تتسم هاهنا بطابع الطقوس القرباني لا

بطابع الوليمة البهيج.

⁷³Supra, p. 299 sq.

وكان الحداد في مصر يصاحب قرابين أخرى أيضا، وخاصة في عيد. ⁷⁴Herod. ii. 42.

بوصيرص الكبير. انظر Herod. ii. 40, 61.

٧٥ وهو ما يشبه نضح الدم في الفصح على عتبة الباب وقوائمه.

٧٦ يمكن الرجوع في هذه النقطة ولكن يحذر الى ^{Movers, Phoen. i. 246 sq.}

الجدل العربي "أهل تهليل" بديع الضحية في المقام الأول (^{supra}, p. 340). فلهج الحيوان

الذي يقتل باسم أحد الأصنام هو "ما أهل لغير الله"، ويشمل التهليل (١) ذكر الذابح لاسم الله

، (٢) تهليل الجماعة المصاحب لهذا الفعل، (٣) أي نوع من التهليل الديني كامتداد لذلك. وإذا

لاحظنا أن البسمة صيغة يعتذر بها الذابح عن فعلته الجريئة وأن التهليل معناه أيضا "التراجع

فزعاً" (انظر Nöldeke in *ZDMG.* xli. 723) نتيقن من أن التهليل لم يكن تعبيراً عن

الفرح في الأصل، بل عن الرهبة والحزن. وهناك ميل للقول باشتقاق الفعل "أهل" من "ملل"

(75 p. *Het mekaansche Deest*, Snouk Hurgronje, ii. 19; Lagarde, ii. 19). ولكن

ينبغي تنحيته جانباً. راجع Wellh. p. 107 لمزيد من الإطلاع على الموضوع كله.

٧٧ لم هذا التحول كان أسهل كثيراً مما يبدو لنا؛ فالتهليل في الحداد وفي الفرح يبدو وكأنه موجه لطرد التأثيرات الشريرة. فالبشر كالأطفال يصخبون حين يفرحون، إلا أن "الزغاريط" عند نساء الشرق ليست تعبيراً طبيعياً عن الفرح ولا تختلف حسياً عن الصوت الذي يطلقته في الولولة. فاللفظ العبري "رنا" يستخدم بمعنى الصراخ فرحاً والصراخ بكاءً في الصوم الديني (رمياء ١٤/١٢). ويستخدم الجذر في العربية بمعنى الصراخ حزناً.

78Supra, p. 322 sq., p. 336 sq.

٧٩يوما ٨/٨.

80Supra, p. 321 sqq.

81Thomson, *Masai Land*, p. 430.

٨٢الفهرست، ص ٣٢٢. وفي مصر كان هناك صوم يسبق الطعام القرباني في عيد بوصيرص الكبير حيث كانت الضحية شبه آدمية، Herod, ii. 40.

٨٣جلد المحرقة في التشريع اللاوي (اللاويين ٧/٨) من حق مساعد الكاهن؛ وكان يرد لصاحبه في حالات أخرى. وكان العرف في قرطاجة يختلف، فمن المعابد ما كان يعطى جلد الذبيحة للكهنة، ومنها ما كان يعيده لصاحب القربان (CIS. Nos. 165, 167). وفي سيار بابل كانت أتعاب القربان التي تدفع للكاهن تشمل الجلد (Beiträge zur Assyriologie, vol. i. (1890) pp. 274, 286).

٨٤حزقيال ١٨/٤٣ وما بعدها؛ اللاويين ٨/١٥؛ حزقيال ١٨/٤٥ وما بعدها؛ اللاويين ٣٣/١٦.

٨٥كانت رؤوس الثيران تعتبر رموزاً تعلق على الهياكل الإغريقية، ولم تكن هذه الرؤوس سوى بديلاً حديثاً لرؤوس الضحايا. وربما ترجع قرون الهيكل السامي إلى نفس هذا الأصل. ويستدل على كون الضحايا من المازر من السياق، إلا أن هذا. 86Herod. iv. 188 sqq.

يتأكد بمقارنته بأبقراط (Hippocrates, ed. Littré, vi. 356).

٨٧ والأهداب تطابق نظيرتها على الثوب الذي ورد وصفه في التشريع اليهودي وكان لها مغزى ديني (العدد ٣٨/١٥ ومابعدها). وربما كان من أقدم أشكال الرداء ذي الأهداب "الرَّمَط" أو "الخوف"، وهو زنار أو منطقة قصيرة من الجلد مشقوفة إلى أهداب وكانت ترتديها بنات العرب ونساؤهم ويقال أن الناس كانوا يلبسونها عند الكعبة. ومن هذا الثوب البدائي اشتقت الأهداب والمناطق ذات الحواشي والتي ظهرت كتمايم عند العرب (بريم، مرصعة؛ وكانت الأخيرة مشقوفة ويمر خلالها هدب آخر)؛ فارت ذلك بالأهداب السحرية عند الرومان والتي كانت تقطع من جلد قرابين التكفير ويعتقد أن لمسها يشفى العقم.

والمملوحتان الإضافيتان (و) و (ز). ويلاحظ أيضا أن كهنة؛ 89 *Supra*, pp. 293, 310. وادي النخيل الذين كانوا يتوارثون مناصبهم كانوا يرتدون ثيابا من الجلد (Strabo, xvi. 4). انظر "الزنار" أو "المنطقة الجلدية" التي كان يلبسها النبي عليجاه (الملوك الثاني ١/٨). 18. ٩٠ كانت هذه الأئمة تلبس عند عرب نجران في الطقوس التي حكم عليها المطران جريجيتيوس في القواعد التي استنها لرعيته (الباب ٣٤). بأنها وثنية (Anecd. Boissonade, Gr. vol. v.).

91 *Dea Syria*, lv.

92 *Actes of the Leyden Congress*, ii. 1. 336 (361).

✱

ملحوظات إضافية

الملحوظة الإضافية (أ)

الآلهة والشياطين والنباتات والحيوانات

تهدف هذه الملحوظة الى تذليل بعض المصاعب التي تخللت المناقشات في نص الكتاب.

١. إن الأهمية التي أضفناها على المعتقدات الغيبية العربية فيما يتعلق بالجان باعتبارها تقدم دليلا على أصل الأقداس المحلية قد تبدو مبالغاً فيها حين يلاحظ أن كل الحقائق تقريباً مستقاة من فرع واحد من الساميات. وقد يسأل سائل ما الدليل على أن هذه المعتقدات الغيبية العربية تعد جزءاً من العقيدة المشتركة للجنس السامي؟ ونجيب على هذا التساؤل بأن التحليل يثبت أن الفكر العربي لم يكن به شئٌ يميزه. فهو نفس الفكر العادي الذي لمجده لدى كل الشعوب البدائية، ويشتمل على أفكار لا تنتمي إلا إلى العقلية البدائية. وإذا افترضنا أن هذه العقيدة نشأت بالجزيرة العربية لإسباب خاصة ومحلية بعد انفصال سائر أفرع الجنس السامي فهذا معناه خوض كل الاحتمالات. والقليل الذي نعرفه عن الجان عند الساميين الشماليين يتفق تماماً مع الحقائق العربية.

واختلفت المفاريت من الديانة العبرانية ونادرا ما تصادفها في التوراة إلا في الصور المجازية، ولو أن 'شميريم' (الكائنات كثيفة الشعر) و'ليليت' (عفريت الليل) عند العبرانيين تطابق الجن عند العرب تماما (Wellh, 135).

على أية حال فالنقطة الرئيسة هي أن رؤية البدائين للطبيعة بما تضيفه على النباتات والحيوانات العقل والسمات الحارقة والشيطانية سادت بين الساميين الشماليين وكذلك عند العرب. ومن الثابت أن وجهة النظر البدائية ظلت باقية في ممارسات السحر بعد أن نسخت في الدين نفسه؛ والمعتقدات الغيبية السائدة بين الدهماء في الدول المتحضرة الحديثة ليست أكثر تقدما عنها عند أشد الشعوب بدائية. كما أن طقوس السحر والمعتقدات الغيبية السائدة بين العامة عند الساميين لا تعد من بقايا الوثنية الرسمية المتأخرة الخاصة بالأقداس الكبرى بقدر ما هي من بقايا مرحلة من المعتقدات أسبق وأشد بدائية كانت الأنماط المتأخرة من العبادات الوثنية قد طغت عليها لكنها لم تمحها. ورؤية الطبيعة التي سادت السحر السامي هي نفس الرؤية البدائية التي ثبت أنها تمثل الأساس الذي يقوم عليه إيمان العرب بالجن. ومن ممارسات السحر عند السريان القدماء والتي استمرت بعد دخول المسيحية بفترة طويلة بقيت بعض الشواهد محفوظة في لوائح يعقوب الرهاوي التي نشرت بالسريانية على يد لاجارد (Lagarde, Rel. iur. eccl. ant. Leipz. 1856) وترجمها كايسر إلى الألمانية (Kayser, Die Canones Jacob's von Edessa. Leipz. 1886). ومن هذه الممارسات ما كان

يستخدم في حالات المرض ويقضى بالبحث عن جذر نوع معين من الشوك يسمى 'الزعرور' وتقديم تقدمه له وتناول الطعام والشراب بجوار جذره الذي كان يعامل كضيف على الوليمة (Qu. 38). ومن النباتات الشيطانية الأخرى عند الساميين الشماليين نبات يسمى 'باراس' ورد وصفه لدى جوزيفوس (Josephus. B. J. vii. 6. 3.) بأنه يفر من يحاول الإمساك به ويؤدي لمسه الى الموت طالما كان لا يزال على جذوره في الأرض. ويبدو أن هذا النبات هو اليبروج الذي يروي العرب عنه قصصاً مماثلة، وحتى الألمان القدماء كانوا يعتقدون أن روحاً تسكنه. وحين تتحدث النباتات في قصة يوثام وتتصرف كالإنسان فإن هذا ليس إلا إضفاء للصفات البشرية على النباتات؛ أما الجدل بين نباتي الخبازي واليبروج والذي يرويهِ ابن ميمون عن 'الزراعة عند الأنباط' الملقب (Chwolson. Ssabier, ii. 459, 914) والذي يمنع الخبازي من الرد على نبيها فهو مثال أصيل على الخرافات السامية القديمة. وفي مثل هذه الأمور نكون على يقين من أنه حتى من يلفق الحكايات بمثل المعتقدات الشعبية تمثيلاً سليماً. وفيما يتعلق بالحيوانات فإن الطابع الشيطاني للأفعى في جنة عدن لا تخطئه العين؛ والأفعى ليست مجرد تنكر مؤقت للشيطان، وإلا لكان عقابها بلامعنى^١. كما أن ممارسة سحر الأفعى الذي وردت الإشارة إليه مراراً وتكراراً في التوراة ترتبط بالطابع الشيطاني لهذا الكائن؛ والفكرة القائلة بأن الحيوانات يمكن كبح جماحها بالتعاون، كمنعها مثلاً من إيذاء القطعان والكروم (يعقوب

الرهاوى، ٤٦)، تقوم على نفس الرؤية لأن السحرة يتسلطون على الشياطين والكائنات الخاضعة للشياطين.

ومن أغرب المعتقدات الغيبية السريانية مايلى. حين تغزو الديدان بستانا تجتمع العذارى؛ فتؤخذ دودة واحدة وتعين إحدى الفتيات أما لها. وحينئذ يتم البكاء على الحشرة وتدفن ويتم اقتياد الأم الى الموضع الذى تكون فيه بقية الديدان وسط البكاء على ثكلها. ثم تختفى الديدان كلها (الرهاوى، ٤٤). ومن الواضح هاهنا افتراض أن الحشرات تفهم وتتأثر بالمأساة التى تأتى لصالحهم. وأساطير طور عابدين السريانية التى جمعها كل من بريم وسوسين (Pryn & Socin, Göt. 1881) مليئة بالحيوانات ذات القوى الشيطانية. وكل نوع من الحيوانات فى هذه الحكايات يمثل جماعة منظمة مستقلة؛ فهى تتحدث وتتصرف كالبشر، ولكن لديها قوى خارقة ولها صلات وثيقة بالجن الذين يتمثلون فى الأساطير أيضا. وفى النهاية يلاحظ أن إيمان الساميين بالنذر والتطير والاسترشاد بالحيوانات ينتمى الى نفس النوعية من الأفكار. فالنذر ليست رموزا عمياء؛ والحيوانات تعرف ماذا تقول النذر للبشر.

٢. لو صح رأى الوارد بالنص قد يبرز التساؤل عن السبب فى عدم وجود شواهد مباشرة ومقنعة على الطوطمية السامية. وقد يقول قائل إنك ذكرت أن بقايا الرؤية البدائية القديمة للطبيعة التى تتفق مع الطوطمية لاتزال مشهودة بوضوح فى رؤية الساميين عن الأرواح الشيطانية. إلا أن تلك الرؤية عند

الشعوب البدائية ترتبط عادة بالاعتقاد بأن نوعاً واحداً من الشياطين -أو بالأحرى فصيلة واحدة من النبات أو الحيوان له سمات شيطانية- يتحالف مع إحدى عشائر البشر. فكيف يتفق هذا مع الحقائق العربية التي تبدو فيها الشياطين أو الحيوانات الشيطانية عادة كأعداء للبشر؟ والإجابة العامة على هذه المعضلة هي أن الطواطم أو الكائنات الشيطانية الخيرة سرعان ما كانت تتحول إلى آلهة حين يسمو البشر على الهمجية الخالصة؛ في حين أن الكائنات الشريرة التي تخرج عن دائرة الحياة البشرية المنظمة لا تتأثر بالتقدم الاجتماعي بصورة مباشرة وتستعيد سماتها البدائية دون أن يطرأ عليها أى تغيير. وحين يعتبر البشر أن هناك صلة دم تربطهم بفصيلة ما من فصائل الحيوان فإن كل تقدم يطرأ على نظرهم لأنفسهم تؤثر على رؤيتهم للحيوانات المقدسة. وحين يرون في إلههم جداً أعلى لجنسهم فلا بد لهم أيضاً أن يعتبروه جداً لحيواناتهم الطوطمية ويميلون إلى تصويره على هيئة حيوان. ويركز الإله الحيوان على شخصه الاحترام الذي كان يوجه لكل حيوانات الفصيلة الطوطمية. وفي النهاية فإن الإله الحيوان الذي يتميز بالعديد من سمات البشر باعتباره كائناً شيطانياً يتحول إلى إله ذي صفات آدمية وتراجع صفاته الحيوانية إلى الوراء. ولكن ما كان لشيء كهذا أن يحدث للحيوانات الشيطانية التي تظل خارج هذه الدائرة ولا يتم إدخالها في علاقة إخوة مع البشر. فتبقى كما كانت إلى أن يحدث تقدم تنويري -وهو تقدم بطيء عند القاعدة العريضة من أى جنس- فيجردها تدريجياً من سماتها الخارقة. لذا

فمن الطبيعي أن الإيمان بالأرواح المعادية من فصائل النبات أو الحيوان تظل باقية لمدة طويلة بعد أن تكون الفصائل الخيرة قد أفسحت المجال للآلهة الفردية بعد أن تفقد كثيراً من صلاتها الطوطمية الأصلية. وفي المرحلة التي كانت أشد الشعوب السامية بدائية قد بلغت حين عرفناهم لأول مرة لم يكن من المتوقع أن نعثر على أمثلة على الطوطمية في شكل خالص وبدائي. وماتوقع العثور عليه هو بقايا متفرقة من الأفكار الطوطمية في صورة ارتباط بين بعض فصائل الحيوان من ناحية وبعض القبائل والجماعات الدينية وإلههم من ناحية أخرى. وليس هناك نقص في هذه الشواهد في تاريخ الساميين القديم كما سنرى. وسنكتفى حالياً بإيراد بعض الشواهد المباشرة على صلة القرى أو الأخوة بين جماعات البشر وفصائل الحيوان. يروى ابن المجاور أن بنى حارث وهي قبيلة من جنوب الجزيرة العربية حين كانوا يعثرون على غزال ميت كانوا يغسلونه ويكفونونه ويدفنونه وتقيم القبيلة كلها الحداد عليه سبعة أيام (Sprenger, 151). ويتم دفن الحيوان كما يدفن البشر ويقام الحداد عليه كما يقام على أحد أبناء العشيرة^١. والويز (الأرتب البرى فى التوراة) عند عرب سيناء يعتبر أخاً للإنسان، ويروى أن من يأكل لحمه لا يرى أباه وأمه من بعد. وفى الطقوس السرية لأهل حران كان الأتباع يعتبرون الكلاب والغربان والنمل إخوة لهم (الفهرست، ٣٢٦). وفى بعلبك كان الإله الجدد الأكبر للمدينة (γενναϊοδ) يعبد فى هيئة أسد (Damascius, Vit. Isid. 203) انظر "بر"

بعل' في Löw, *Aram. Pflanzennamen*, p. 406; G. Hoffmann, في *Phoen. Inschr.* 1889, p. 27. وعلى ضفتى الفرات تم العثور على أنواع من الأفاعى الصغيرة تهاجم الغرباء لكنها لا تتحرش بالأهالى (*Mir. Ausc.*) sq. 149)، وهو ما يفترض فى الحيوان الطوطم أن يفعله.

٣. لو كانت أقدم أقداس الآلهة فى الأصل مساكن لعدد وافر من الجن فلا بد أن نتوقع العثور على أثر للفكرة القائلة بأن الموضع المقدس لا يسكنه إله واحد، بل عدد من السكان المقدسين. ولو نشأت العلاقة بين جماعة الأتباع وقُدس الإله فى مرحلة الفكر الطوطمى حين كان سكانه المقدسون لايزالون من الحيوانات الحقيقية لتضاعفت أعداد حيوانات الفصيلة المقدسة لتركها تتكاثر دون المساس بها فى المنطقة المقدسة وظل الإله الفرد للحرم بمثابة أب وراع لكل الحيوانات من بنى جنسه بعد أن تم تمييزه من بين عدد لا يحصى من الكائنات الطوطمية. لذا فإننا نجد أن الأقداس السامية كانت تأوى للعديد من فصائل الحيوانات المقدسة، كحمام عشتار وغزلان تباله ومكة وغيرها. ولكن إذا نحينا ذلك جانبا نتوقع أن نعثر على آثار للتعديدية الفاسضة فى مفهوم الإله باعتباره مرتبطا بمواضع خاصة وألا نسمع كثيرا عن الإله بوصفه من آلهة أحد المواضع، وليس بمعنى وجود عدد محدد من الآلهة المتفردة، بل بنفس الإبهام الذى يميز الفكرة عن الجن. ونعتقد من جانبنا أن هذه هى الفكرة التى يقوم عليها الاستخدام العبرى للفظ 'إلوهيم' بصيغة الجمع والاستخدام الفينيقي للفظ

'إِلْم' بصيغة المفرد (انظر Hoffmann, *op. cit.* p. 17 *sqq.*). وإذا اكتفينا بإرجاع ذلك إلى تعددية الآلهة البدائية كما يفعل البعض فإن هذا لا يفسر كيفية استخدام صيغة الجمع للإشارة إلى إله واحد. ولكن لو كان 'الإلوهيم' الخاص بأحد المواضع يقصد به في الأصل كل سكانه المقدسين باعتبارهم عددا من الكائنات التي لا يتميز أحدها عن الآخر، لتلى ذلك التحول إلى استخدام صيغة الجمع للدلالة على معنى المفرد بصورة طبيعية بمجرد أن يفسح هذا المفهوم غير المحدد المجال لفكرة وجود إله فرد للحرم المقدس. كما أن الصيغة الأصلية للجمع غير المحدد للفظ 'إلوهيم' تبدو واضحة في مفهوم الملائكة باعتبارهم 'بنى إلوهيم' (أبناء إلوهيم)، وهو ما يعنى في التشبيه اللغوي 'كائنات من نوع إلوهيم'. و 'أبناء الرب' في التوراة يمثلون الحاشية السماوية، وحين يتجلى أحد الملائكة على الأرض فإنه يظهر وحده وفي مهمة خاصة. ولكن في بعض من أقدم الكتابات العبرية نجد أن الملائكة تنرد على المواضع المقدسة كبيت إيل وماهانيام دون أن يكون لديها رسالة تبليغها (التكوين ١٢/٢٨، ٢٢/٣٢). ويتضح من سفر التكوين (٦/٢، ٤) أن الملائكة بوصفهم 'أبناء الرب' يمثلون جزءا من الأساطير السامية القديمة لأن أبناء الرب الذين يتزوجون بنات البشر ليس لهم مكان في ديانة العهد القديم، والأرجح أن الأسطورة مأخوذة من نمط أدنى مرتبة من الديانات؛ وربما كانت أسطورة محلية تتعلق بجبل حرمون (B. Enoch vi. 6 وشروح هيلاري على المزامير ١٣٣). ويشير إيwald،

283. *Lehre der Bibel*, ii. (الى أن المقصود مما ورد بسفر التكوين ٣٠-٢٨ / ٣٢) هو أن الملاك ليس له اسم، أى ليست له فردية تميزه؛ فهو مجرد فرد من طبقة؛ ولكن فى مصارعتة نجد أن يعقوب يصارع "إلوهيم" (انظر هوشع ٤ / ١٢).

ويمكن الرجوع لنولدبيكه (ZDMG, xli. 717) للتعرف على أن لفظ 'جِن' العربى ليس لفظا دخيلا كما يفترض أحيانا.

✱

الملحوظة الإضافية (ب) القدسية والنجاسة والمحرمات

هناك العديد من الصيغ المتقابلة بين المحرمات البدائية والقواعد السامية الخاصة بالقدسية والنجاسة ستعرض لنا من حين لآخر؛ ولكن قد يكون من الأجدى أن نورد فى هذا الموضع بعض الشواهد المفصلة التى تدل على أن كلا منهما يصعب تمييزه عن الآخر فى الأصل.

هناك سمة مشتركة تجمع بين المقدسات والنجاسات، وهى أن هناك فى كلتا الحالتين بعض القيود على استخدام البشر وملابسهم لها، وأن خرق هذه القيود تنجم عنه مخاطر خارقة. والفارق بين الاثنين يبدو لا فى علاقتهما بحياة الإنسان العادية، بل فى علاقتهما بالآلهة. فالمقدسات ليست متاحة للإنسان، لأنها تنتمى للآلهة؛ أما النجاسة فيتجنبها البشر وفقا لرؤية الديانات السامية

المتأخرة لأنها مكروهة عند الإله وبالتالي فهي محرمة على قدسه أو أتباعه أو على أرضه. ولكن لاشك في أن هذا التفسير ليس بدائيا حين نأخذ في اعتبارنا أن الأفعال التي تسبب التجاسة هي نفس الأفعال التي تضع الإنسان في دائرة المحرمات عند الشعوب البدائية، وأن هذه الأفعال لإرادية وبريئة في الغالب، بل إنها ضرورية للمجتمع. لذا فإن البدائي يفرض الحرمة على المرأة في نفاسها وحيضها وعلى الرجل إن لامس جثة ميت، وهو مالا علاقة له باحترام الآلهة، بل مجرد أن الولادة وكل مايتصل بتكاثر الأنواع من ناحية، والمرض والموت من ناحية أخرى تدخل في نظره ضمن أفعال قوى خارقة من نوع شديد الخطر. وإن سعى إلى التعليل فهو يسمى إليه بافتراض وجود أرواح لها قوى خارقة في مثل هذه المناسبات؛ وهو في كل الأحوال يرى في الأشخاص المعنيين مصادر لخطر غامض يحمل كل سمات مرض معدٍ قد يصيب الآخرين مالم تتخذ التدابير الوقائية اللازمة. وهذا ليس من العلم في شيء لكنه أمر واضح ويشكل أساس نسق سلوكي؛ ينما نجد أن قواعد التجاسة حين يعتقد أنها تقوم على إرادة الآلهة فإنها لاتخلو من التعسف والخواء. وارتباط مثل هذه المحرمات بقوانين التجاسة تظهر في أجلى صورها حين نلاحظ أن التجاسة تعامل وكأنها عدوى ينبغي إزالتها أو القضاء عليها بالوسائل الحسية. ولنأخذ مثلا قواعد التجاسة الناتجة عن جثث الهوام بسفر اللاويين ١١/ ٣٢ ومابعدها؛ فلا بد من غسل كل مايلمسه؛ والماء حيثئذ يصبح نجسا وقد ينشر العدوى؛ بل إن التجاسة

إذا أصابت وعاء من الخزف فيفترض أنها تتخلل مسامه ويستحيل إزالتها، وبالتالي فلا بد من كسر الوعاء. ومثل هذه القواعد لاشأن لها بروح الديانة العبرانية؛ ولا يمكن أن تكون سوى بقايا خرافات بدائية كتلك التي كان يؤمن بها البدائي الذي يتحاشى دم النجاسة وما إليه باعتباره جرثومة خارقة وخطيرة. ويتضح قدم المحرمات العبرانية من عودة بعضها إلى الظهور في الجزيرة العربية؛ قارن مثلاً بين سفر التثنية ١٢/١٢، ١٣ والطقوس العربية الخاصة بإزالة لنجاسة التمرل (*supra*, pp. 422, 428, n.). فالطقس في النمط العربي من نوع بدائي صرف؛ فكان الخطر الماحق الذي يتهدد أى رجل إذا تزوج بالأرملة ينتقل بصورة مادية بحة إلى أى حيوان أو طير يعتقد أنه يموت نتيجة لذلك. وكذلك الحال في شريعة تطهير الأبرص (اللاويين ١٤/٤ وما بعدها) حيث تنتقل النجاسة إلى عصفور يطير بعيداً به؛ وتأمل أيضاً طقس كيش الفداء. ونجاسة الحيض كان معترفاً بها عند كل الساميين^٣ وعند كل الشعوب البدائية والقديمة. وترتبط هذه النجاسة حالياً عند الشعوب البدائية بالفكرة التي ترى أن دم الحيض خطر على الإنسان، وحتى الرومان كانوا يعتقدون أنه 'ملئ' بالصفات المميتة' (Pliny, *H. N.* vii. 64). وهناك خرافات مماثلة لا تزال شائعة حالياً بين العرب حيث لا يزال هناك كثير من القوى الخارقة تنسب للمرأة في هذه الحالة (القزويني، ج ١، ص ٣٦٥). لذا فإن الحرمة السامية في هذه الحالة تشبه الحرمة البدائية تماماً؛ ولا شأن لها باحترام الآلهة، بل إنها تنبع من الخوف من التأثيرات

الخارقة المرتبطة بالحالة الجسمية للمرأة. كما تتضح حرمة الأشياء النجسة بناء على القوى الخارقة الكامنة فيها من حقيقة فحواها أن هذه الأشياء تصل إلى أوج قوتها في السحر؛ فدم الحيض من أقوى التعاويذ عند معظم الشعوب، وكذلك كان عند العرب (القزويني). وبين المهاويزن مدى عمق الصلة بين مفاهيم التماثل والحلي (Heid. p. 143)، إلا أنه لم يوضح أن الأشياء النجسة لا تقل قوة في تأثيرها. فمثل هذه التماثل تسمى عند العرب 'نَجْسة' أو 'مُنْجَسة'؛ ويروى أن العرب الوثنيين كانوا يربطون الأشياء النجسة وعظام الموتى وخرق الطمث حول خصور الأطفال لتجنب الجن والحسد (القاموس)؛ انظر يعقوب الرهاوي، ٤٣.

وقد سبق أن رأينا في حالة الخنزير أن تحريم أكل لحم بعض الحيوانات يعزى في ديانات الساميين المتأخرة إلى وقوعها في منطقة وسط بين النجاسة والقدسية. ولانستطيع أن نوضح هذه النقطة إلا حين نأتي للحديث عن قربان حيث يرجح أن تكون معظم هذه القيود إن لم يكن كلها موازية للحرمة التي تفرضها الطوطمية على أكل لحم الحيوانات المقدسة. وفي نفس الوقت قد يلاحظ أن هذا التحريم يفصح عن أصله البدائي بطبيعة العقوبة الخارقة التي تنسب إليه. وإذا كانت عشيرة الأيل من قبائل أوماها تعتقد أن لحم الأيائل لا يؤكل إلا إذا ظهرت البشور على أجسامها، فذلك الحال عند السريان حيث كانوا يعتبرون السمك مقدسا بالنسبة للإله أنارجاتيس ويعتقدون أن من يأكل

لحمه تصيبه القرحة والانتفاخ والهزال.^٤ وعقاب مثل هذه الفعلة الشنعاء في كلتا الحالتين ليست حكما إلهيا بالمعنى المعروف لنا، بل تنشأ مباشرة عن التأثيرات الشريرة الكامنة في الشيء المحرم نفسه حيث يعتقد أنه يثار لنفسه من الأثم أو شيء من هذا القبيل. ويتفق مع هذا أن الحيوانات الأشد نجاسة تمتلك قوى سحرية؛ فكان الخنزير الذي كان العرب والعبرانيون والسريريون يمتنعون عن أكل لحمه (Sozomen, vi. 38) مصدرا لكثير من التعاويذ والعقاير السحرية (القزويني، ج ١، ص ٣٩٣).

إن افتقار تشريعات النجاسة للعقلانية والمنطق من وجهة نظر أية ديانة روحانية أو حتى من وجهة النظر الوثنية المتأخرة يعد أمرا واضحا لدرجة تحتم اعتبارها من بقايا غلط قديم من العقائد والمجتمعات. لذا فإن أى باحث في التاريخ لا يستطيع أن يرفض تصنيفها ضمن المحرمات البدائية. ويبدو أن المحاولات الرامية لتفسيرها بغير ذلك والتي نصادفها هنا وهناك تقتصر على بعض الكتاب ممن يعتمدون على الخدس ولادراية لهم بالسماة العامة للفكر والعقيدة في المجتمعات البدائية. أما بالنسبة للأشياء المقدسة بالمعنى الحرفي للكلمة، أى الأشياء المتعلقة بعبادة الآلهة وخدمتها بصورة مباشرة فتعرضها مشكلات أكثر؛ فالكثير من تشريعات القدسية قد يبدو أن لها معنى معقولا حتى في الأنماط الأرقى من الديانات وأنها تجد تفسيرها الصحيح في عادات المجتمعات المتقدمة ومعتقداتها. وأكثر الآراء شيوعا عن المغزى من تقييد حرية

الإنسان في استعمال الأشياء المقدسة في الحاضر هو أن الأشياء المقدسة ملك للإله، لذا فإننا نسمى (*supra*, p. 142 sq.) إلى توضيح أن فكرة الملكية لا تكفى لتفسير حقائق الحالة. فممتلكات الإنسان تشمل أشياء له فيها حق كامل؛ أما في الأشياء المقدسة فللأبناح حقوق فيها وكذلك الآلهة ولو أن حقوقها تخضع لقيود محددة. والمالك ملزم باحترام ملكية الآخرين في حفظه لحقوقه؛ إلا أن مبدأ القدسية كما نجده في شريعة الحرم يمكن استغلاله لإبطال امتيازات الملكية البشرية. والقدسية في هذا المقام تضاهي الحرمة تماما. والفكرة القائلة بأن بعض الأشياء محرمة بالنسبة لأحد الآلهة أو أحد الرؤساء ليس لها معنى إلا أنه باعتباره الأقوى، بل باعتباره ذا قوة خارقة، لا يسمح لأحد بالتلاعب بها. ولتطبيق الحرمة ليس من الضروري أن تكون هناك ملكية مسبقة من جانب الإله أو الرئيس؛ وقد تتحول طبيات الآخرين إلى حرمتهم وتنقل إلى مالكيها الأصلي بمجرد الاتصال بالكيان المقدس أو ملامسة الأشياء المقدسة. وحتى الأرض التي يطأها أحد ملوك تاهيتي كانت تتحول إلى حرمة بنفس الصورة التي كان أي موضع يتجلى فيه الإله يكتسب قدسية عند الساميين. ولم تكن حرمة استعمال الإنسان لأحد الأشياء تعنى ملاءمته لاستعمال الإله أو الكيان المقدس بالضرورة؛ والفكرة الجوهرية هي أن استعمال البشر العاديين لهذا الشيء غير مأمون العواقب؛ فقد أصابته عدوى القدسية إن صبح التعبير، وبالتالي يتحول إلى مصدر جديد لخطر غيبي. وهنا أيضا نجد أن قواعد القدسية

عند الساميين تدل بوضوح على أصلها في أحد أنساق الحرمات؛ فالفرقة بين الأشياء المقدسة باعتبارها تصلح لاستعمال الآلهة والأشياء النجسة باعتبارها محرمة على البشر لاتطبق بصورة ثابتة، وتظل هناك بقايا من رؤية تعتبر القدسية معدية كالتنجاسة وأن الأشياء التي ينبغي الإبقاء عليها للاستعمال العادى يجب أن تحفظ بمعزل عن عدوى القدسية. وتمثل الإبل عند العرب مثالا دقيقا على الأشياء التي لاشك في قدسيتها لكنها لا تستخدم في خدمة الإله. إلا أننا نجد عند بنى إسرائيل القدماء مايمثل ذلك. فيمقتضى التشريع المتأخر (اللاويين ٢٧/٢٧) كانت باكورة نتاج الماشية التي لم يكن من الممكن التقرب بها ولايحرص صاحبها على استردادها تباع لصالح قدس الإله، أما في التشريع القديم (الخروج ١٣/١٣، ٢٠/٣٤) فكان ينم كسر عنقها، وهو قانون أقل إنسانية من نظيره العربى حيث كانت الحيوانات المحرم على الإنسان استخدامها تطلق حرة.^٥

وهناك كثرة من الآثار الدالة على عدوى القدسية، وهي آثار تشبه الحرمه تماما. فكانت الحمامة عند السريان على درجة فائقة من القدسية، وكان من يلامسها يصبح محرما لمدة يوم (Dea Syria , liv). وفي سفر أشعيا ٦٥/٥ يحذر الكهنة الوثنيون المشاهدين من الدنو منهم حتى لاتصيبهم الحرمه. ولحم النقدمة العبرانية وهو مقدس من الدرجة الأولى ينقل حرمة لكل من يلمسه، وإذا سقطت قطرة واحدة من الدم على ثوب فلا بد من غسله، أى لابد من إزالة

القدسية في مكان مقدس؛ في حين أن الوعاء الخزفي الذي يخضل فيه القربان لابد من كسره كما هو الحال حين تسقط حشرة ميتة في وعاء فتنجسه (اللاويين ٢٧/٦ وما بعدها) (الفقرة ٢٠ وما بعدها في النص العبري؛ انظر اللاويين ١٦/٢٦، ٢٨). وفي مكة في عصر الوثنية كان البدو يطوفون حول الكعبة إما عراة أو في ثياب مستعارة من أحد الخمس، أي الجماعة الدينية بالمدينة المقدسة. ويبين لهاوزن أن هذا العرف لم يكن قاصرا على مكة، ففي قدس الجلسد كانت عادة صاحب القربان أن يستعير رداء من الكاهن؛ ونجد نفس هذه العادة في عبادة بعل صور (الملوك الثاني ١٠/٢٢)، وهو ما قد نضيف إليه أن داود في سفر صموئيل الثاني ١٤/٦ كان يرتدى "أفود" الكهنوت في عيد إدخال التابوت. وكان قد خلع ثيابه العادية لأن ميكال وصفت فعلته بأنها تعريض فاضح لشخصه؛ انظر أيضا صموئيل الأول ١٩/٢٤. وتُفسر العادة المكية بأنهم ماكانوا ليقيموا الطقس الديني وهم في ثياب ملطخة بالخطيئة، إلا إن السبب الحقيقي مختلف تماما. فيبدو أن البعض كان يطوف بثيابه العادية أحيانا، ولكن في هذه الحالة لم يكن يستطيع أن يلبسها أو يبيعها مرة أخرى، بل كان عليه أن يتركها على بوابة الحرم (الأزرقى، ص ١٢٥؛ ابن هشام، ص ١٢٨). وقد أصبحت "حرما" (كما يدل البيت الذي يورده ابن هشام) بدخولها للمكان المقدس. ولو بقي هناك أي شك في صحة هذا التفسير فهو يزول بالاستشهاد بفقرة وردت بكتاب "المناطق الجنوبية من نيوزيلندة" لشورتلاند (Shortland،

(Southern Districts of New Zealand , p. 293 sq.) وقد قدمها لى

الأستاذ فريرز. يقول شورتلاند:

'لم يكن للعبد أو لغيره من غير المقدسين أن يدخل موضعاً مقدساً
دون أن يخلع عنه ثيابه؛ لأن الثياب باكتسابها للقدسية بمجرد
دخولها نطاق الموضع المقدس لن يكون لها أى نفع بالنسبة له من
بعد فى حياته العادية'.^٧

وفى حالة الثوب إن كان ملطخاً بدم تقدمه الخطيئة نجد أن الحرمات الناتجة
عن الاتصال بالأشياء المقدسة يمكن إزالتها بالغسل كنظيرتها الناجمة عن
الاتصال بالنجاسة. وبنفس الصورة نجد أن الاتصال بكتاب مقدس أو قيمة عند
اليهود 'كان ينجس اليدين' ويقتضى الغسل، وكان كبير الكهنة فى يوم الغفران
يغتسل بالماء ليس قبل ارتداء الثياب المقدسة وحسب، بل حين يخلعها أيضاً
(اللاويين ١٦ / ٢٤؛ انظر المشنا، يوما ٨ / ٤). ويؤخذ مثل هذا الغسل عند
الشعوب البدائية على أنه يقصد به الإزالة المادية الحرفية لمبدأ الحرمة المعدى،
وكل تأويلاته الرمزية لم تكن إلا محاولة بذلت فى المراحل المتأخرة من تطور
الدين لتبرير التمسك بالطقوس القديمة.

قد تكون هذه الأمثلة كافية لإيضاح استحالة فصل عقيدة القدسية والنجاسة
عند الساميين عن نسق الحرمة. وإن كان هناك من لم يقتنع بهذه الأمثلة فلن
يقنعه المزيد منها. ولكن لما كان الموضوع غريباً فى حد ذاته وقد يلقي الضوء

على بعض العادات الغامضة فإننا ننهي هذا الجزء من الموضوع ببعض الملحوظات الإضافية ذات الطابع الحدسى عن الثياب التى كانت ترتدى بالحرم. واستخدام الكهنة لثياب خاصة للقيام بالمهام الدينية من العادات الواسعة الانتشار ولها صلات لا يمكن تناولها إلا حين فى سياق الحديث عن القربان.^٨ ولكن من المؤكد أن كل إنسان كان كاهنا لنفسه فى الأصل، ولم يكن الطقس الذى كان الكهنة يؤدونه فى المعصور اللاحقة إلا تطورا لما كان يؤديه الأتباع جميعا فى الأصل. وفيما يتعلق بالثياب جرت العادة بالترقة بين ثياب الحياة اليومية وثياب المناسبات الدينية. فكان العبرانيون حين يمثلون فى حضرة الإله إما يفسلون ثيابهم (الخروج ١٩/١٠) أو يغيرونها (التكوين ٢/٣٥) أى أنهم كانوا يرتدون أبهى حللهم، وكانت النساء يتزين بالخلى (هوشع ١٣/٢)؛ انظر وصف سوزومن لعيد ممر (Sozomen, H. E. ii. 4).

وكان الهدف من غسل الثياب إزالة أية نجاسة محتمل وجودها بالطبع، وفى سفر التكوين ٢/٣٥ نجد أن تغيير الثياب له نفس الهدف. إلا أن الأمثلة التى أوردناها من قبل تبين أن أهمية عدم الدخول الى الحرم بأية نجاسة كانت تقابلها ضرورة عدم الخروج الى الحياة العادية بأية دلائل على الاتصال بالمواضع والأشياء المقدسة. وكما كانت كل المناسبات الاحتفالية فى القدم تعد مناسبات مقدسة يمكن افتراض أن أفضل الثياب كانت أيضا ثيابا مقدسة تخصص لأغراض احتفالية. فكانت تعطر (التكوين ٢٧/١٥، ٢٧)، وكان العطر عند

الساميين من المقدسات (Pliny, xii. 54) ويتم استخدامه في عمليات التطهر (Herod. i. 198) ويرش على كل من كانوا يقفون أمام الهيكل حسب الطقس الفينيقي بثيابهم الطويلة الفاخرة وعليها شريط وردى يدل على المناصب الدينية (Silius, iii. 23 sqq.; Herodian, v. 5. 10). وكانت الحلى كذلك التى كانت النساء تزين بها فى الحرم ذات طابع مقدس أيضا؛ واللفظ السريانى للقرط هو 'كداشا' أى 'الشئ المقدس'، وكانت الحلى بصفة عامة تستخدم كنمائم.^{١٠} من ثم فإن الثياب المقدسة والثياب الاحتفالية شئ واحد، وبالتالي يمكن افتراض أن الثياب الفاخرة فى العصور الأولى كانت تعنى الثياب المحرم استخدامها لأغراض الحياة العادية. إلا أن القاعدة العريضة من الناس فى أى مجتمع فقير لم يكن بوسعها الاحتفاظ بحلة خاصة للمناسبات الدينية. ومثل هؤلاء كانوا إما يغسلون ثيابهم بعد أية مناسبة دينية خاصة وقبلها (اللاويين ٢٢/٦، ٢٧/١٦، ٢٨، ٢٩) أو يستمرون ثيابا دينية. ولم يكن من الممكن غسل النعال إلا إذا كانت من قماش كما هو الحال فى الثياب الدينية الفينيقية التى يصفها هيروديان؛ لذا كان يتم خلعها قبل وطأ الأرض المقدسة (الخروج ٣/٥؛ يشوع ١٥/٥).^{١١}

ومن الأعراف العبرانية الأخرى التى يمكن الإشارة إليها هاهنا التحريم (حيرم بالعبرية) الذى كان يتم بمقتضاه الحكم على الأثمين وأعداء الجماعة والإله بالتحريم بالهلاك النهائى. والتحريم شكل من أشكال التكريس للإله

(مسخا ١٣/٤؛ اللاويين ٢٨/٢٧ وما بعدها). إلا أنه كان في أقدم العصور العبرانية يعنى ضمنا الهلاك النهائي لا للمعنيين وحدهم، بل لممتلكاتهم أيضا؛ وكانت المعادن فقط هي التي تودع بخزانة بيت الرب بعد إحراقها بالنار (يشوع ٢٤/٦، ٢٤/٧؛ صموئيل الأول ١٥). وحتى الماشية لم يكن يتم التقرب بها، بل كانت تذبح فقط، والمدينة المحرمة أو المكرسة يجب ألا يعاد بناؤها (التثنية ١٦/١٣؛ يشوع ٢٦/٦). ١٢. وكان مثل هذا التحريم بمثابة حرمة تفرض خوفا من العقاب الغيبي (الملوك الأول ١٦/٣٤)، وكما هو الحال في الحرمة، كان الخطر الناجم عنه معديا (التثنية ٢٦/٧؛ يشوع ٧)؛ فمن يدخل بيته شيئا محرما يقع هو نفسه تحت طائلة التحريم.

الملحوظة الإضافية (ج)

تحریم الجماع

طبقا لما ورد عند هيرودوت (ii. 64) فإن كل الشعوب عدا المصريين والإغريق *εν ιεροισι και απο γυναικων ανιισταμενοι αλουτοι εδ ιρν εσερχονται*. وهذا دليل على ما كان المصريون والإغريق يمارسونه؛ إلا أن حكمه على سائر الشعوب يقتصر إلى الدقة، على الأقل فيما يتعلق بالساميين وبعض أجزاء آسيا الصغرى^{١٣} ممن كانت ديانتهم بها الكثير من العناصر المشتركة مع عقيدتهم. وفيما يتعلق بالدليل فهو يصل إلى نفس الشيء سواء علمنا أن بعض الأفعال كانت محرمة بقدس الإله وعلى الحجيج المتجهين لقدس الإله، أو أن أحدا لم يكن يستطيع أن يدخل الحرم دون أن يتطهر بعد ارتكاب هذه الأفعال. فنجد أن الجماع عند العرب كان محرما على حجيج مكة. ونفس هذه القاعدة كانت سائدة عند المينيين فيما يتعلق بالمنصب المقدس لجامع البخور (Pliny, H. N. xii. 54). ونجد عند العبرانيين التحريم مقترنا بالتجلى الإلهي في سيناء (الخروج ١٩ / ١٥). ويتناول الحيز المقدس (صموئيل الأول ٢١ / ٥)؛ ويؤكد سوزومن (ii. 4) على ذلك بالنسبة للعيد الوثني في مَمر؛ ويطالما هيرودوت نفسه بأن كل فعل يتعلق بالزواج عند البابليين والعرب كان يعقبه الاغتسال مباشرة، بل أحيانا ما يعقبه التطهر بحرق البخور

كما يحدث بالسودان (Herod. i. 198). وهذا التحريم ليس موجهاً ضد الفجور، فهو ينطبق على الأزواج؛ كما أنه لا ينبع من الزهد، فقد كانت معابد آلهة الساميين تعج بالعاهرات المقدسات ممن كنّ يحرصن على الاختلاء برفقائهن خارج نطاق الحرم المقدس (Herod. i. 199)؛ انظر هوشع ١٤/٤ وهي فقرة تتفق في التعبير بصورة تدعو للدهشة مع ماورد بالحماسة (ص ٥٩٩، البيت الثاني) حيث تشير العبارة الى ممارسة العرب للفجور خارج نطاق الحرم مباشرة).

واتساع نطاق هذا التحريم ليشمل المحاربين حين يخرجون في حملة سائد عند الشعوب البدائية، ونعلم أنه كان سائداً عند العرب وظل قائماً حتى القرن الثاني بعد الهجرة؛ انظر الأغاني ج ١٤، ص ٦٧ (الطبري، ط كوسيجارتن، ج ١، ص ١٤٤)؛ الأخطل، ديوان، ص ١٢٠؛ المسمودي، ج ٦، ص ٦٣-٦٥؛ Fr. Hist. Ar. p. 247 sq. ويرد الحديث عن الحرب والمحاربين في العهد القديم باعتبارهم محرمين، وهو ما يبدو على صلة بإقامة الاحتفالات عند بدء حملة وبالفكرة القائلة بأن الحرب مهمة مقدسة وأن المعسكر موضع مقدس (الثنية ١٠-١٥/٢٣). ولا سيبل الى التأكيد على أن معاشر النساء كانت تنطبق على المحاربين عند بنى إسرائيل الأقدمين، ولكن يبدو من سفر الثنية ١٠/٢٣، ١١ أنه كان كذلك إذا قورن بما ورد بسفر صموئيل الأول ٥/٢١، ٦ وصموئيل الثاني ١١/١١. فالفقرة في صموئيل الأول تدعو الى التعليق. ويبدو أن النص

يُمكن ترجمته كما هو إذا ما أخذنا كلمة 'يقرش' على أنها بصيغة الجمع، وهو أمر ممكن بدون إضافة 'و'. فيقول داود: ﴿إِنَّ النِّسَاءَ قَدْ مَنَعَتْ عَنَّا مِنْذُ أَمْسٍ وَمَاقِبَلِهِ عِنْدَ خُرُوجِي، وَأَمْتَعَةَ الْغُلَّامَانِ مُقَدَّسَةً وَهُوَ عَلَى نَوْعٍ مُحَلَّلٍ، (الأمثال ٢١/٢٧) واليومر أيضا يتقدس بالآنية﴾. فداود يفرق بين الحملة من النوع العادي وتلك التي كانت تبدأ بإحرام المحاربين ومتاعهم. ويشير إلى أن خروجه هاهنا ينتمي إلى النوع الثاني وأن طقس الإحرام يبدأ بمجرد أن ينضم إلى رجاله؛ لكنه يذكر الكاهن بأنه قد اعتاد أن يفرض قواعد الطهر حتى في الحملات العادية. وقد يترجم لفظ عَصُورًا بمعنى 'محرم' حيث يبدو واضحاً أنه تعبير اصطلاحى. وهكذا ففي سفر إرمياء ٥/٣٦ ﴿أَنَا "عَصُورٌ" لَا أَقْدِرُ أَنْ أَدْخُلَ بَيْتَ الرَّبِّ﴾ لا تعنى 'أنا محبوس' (انظر الفقرة ١٩)، بل تعنى 'أنا محرمٌ على دخول بيت الرب بنجاسة'. ونعتقد من جانبنا أن عبارة عَصُور وعزوب العبرية، وهى من العبارات التى تصنف إلى طبقتين يندرج كل شخص ضمن واحدة منهما، معناها 'المحرم والحر'؛ انظر أيضا لفظ نعسر العبرى بسفر صموئيل الأول ٧/٢١ ولفظ عَصُورًا (محصور). فنجد نفس المعنى فى لفظ مُعَسِّر العبرى ينطبق على فتاة يتم حبسها بمقتضى الإحرام، وهو ما كان يطبق على الفتيات فى سن البلوغ عند معظم الشعوب القديمة.

الملحوظة الإضافية (ء)

المغزى الجنسي المقترض للأنصاب والأعمدة المقدسة

إن القول بأن النصب والأعمدة عند الساميين هي رموز جنسية من الآراء التي تحظى بقدر من الانتشار بتأثير من مؤقرو؛ إلا أن الدليل على ذلك ضعيف كما هو الحال في أغلب نظريات هذا الكاتب. إذ يستند مؤقرو في حديثه عن الحقبة قبل الهيلينية إلى سفرى الملوك الأول ١٥/١٣ وأخبار الأيام الثانى ١٥/١٦ حيث يحذو حذو الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس فى اعتبار أن كلمة مفلتصت تعنى 'تمثال سارية' (simulacrum Priapi)؛ إلا أن هذا مجرد حدس لا تؤكده النسخ القديمة الأخرى. كما يستعين بسفر حزقيال ١٦/١٧ الذى لا يشير لعبادة القضيب، بل لتمائيل للبعليم؛ والفقرة منسوخة من الإصحاح الثانى من سفر هوشع. ومن المفسرين المحدثين من يفترض أن لفظ 'يد' العبرى بسفر أشعيا ٥٧/٨ معناه القضيب الذكرى. وهذا من قبيل الحدس، وحتى إن تأكدت صحته فإن استخدام لفظ 'يد' بمعنى 'سارية' لا يزال فى حاجة إلى تفسير ليس بافراض أن كل نصب أو عمود يعد نصبا للقضيب، بل من الرمزية الواضحة لكلمة للعلامة على شكل إصبع. وغالبا ما كانت للنصب الفينيقية الخاصة بتانيت وبعل هامان يد، لكنها يد حقيقية وليست قضيبا ذكرى.

كانت الرموز المكشوفة فى العصور القديمة تستخدم للدلالة على الجنس بلا

حساسيات، كما نجد الرموز الأثوية منقوشة على الصخور في العديد من الكهوف الفينيقية. ويذكر هيرودوت (ii. 106) أنه رأى بفلسطين الشام نصبا حجرية عليها نقوش، ويفترض أنها مصيبت خاصة بالإلهات من الإناث؛ ولكن كيف يؤكد ذلك رأى القائل بأن المصيبة تمثل $\alpha\nu\rho o\delta\ \alpha\iota\delta o\iota o\nu$ ، هذه نقطة لأستطيع فهمها. والحقيقة أن هذه النظرية الجنسية تبدو وكأنها تقوم على حقيقة أن المصيبة تمثل الآلهة من الذكور والإناث على السواء دون تمييز. وفي حقبة لاحقة نجد أن لوسيان يشير إلى النصبين الكبيرين القائمين بساحة معبد الحيرة باسم "القضيبين" (*Dea Syria* . xvi.). ومثل هذين النصبين التوأم من الأشياء التي كانت شائعة في معابد الساميين؛ وحتى هيكل أورشليم كان يضم مثلهما، فنراهما على المسكوكات يمثلان الهيكل في بافوس؛ وهو ما يضيف أهمية على الدليل الذي أورده لوسيان خاصة حين يطالعنا بأنهما كانا يحملان نقشا بما معناه أن "هذين القضيبين أقامهما ديونيسس لأمه هيرا". ولكن يبدو أن النقش كان باليونانية ولا يشي إلا أن الإغريق الذين كانوا يألّفون الرموز الجنسية في ديانة ديونيسس ويعتبرون أن الأعياد الدينية المتحررة عند الساميين خاصة بديانة ديونيسس وضعوا تفسيرهم الخاص بهم على النصب. وفي كتاب لوسيان يبدو واضحا أن مغزى النصب والغرض منها كان مسألة مفتوحة. وقد اعتاد البشر على تسليقها وقضاء أسبوع على قمتها كما يفعل زهاد النصارى في نفس المنطقة. ويرى لوسيان أن هذا أيضا كان لديونيسس، إلا أن أهالي المنطقة

يقولون إنهم إما كانوا على هذا الارتفاع يقيمون حوارا عن كذب مع الآلهة ويصلون لأجل خير الشام كله، أو أن هذا العمل كان إحياء لذكرى الطوفان حين أدى الهلع بالناس إلى تسلق الأشجار والجبال، وهى عبارات لا تحمل أى معنى جنسى.

بالإضافة إلى ذلك فإن موثرز (i. 680) يستشهد بقول أرنوبيوس (Arnobius, *Adv. Gentes*, v. 19. p. 212) بأن القضبان باعتبارها علامات على فضل الآلهة كانت تقدم لكهنة الإلهة فينوس القبرصية؛ إلا أن استخدام القضيب كتميمة، وهو أمر كان شائعا فى القدم، قد يلقى الضوء على أصل النصب المقدسة. وكل ما يستنتج من ذلك محض خيالات بلا دليل على أى جزء منها، كما لم نجد ما يؤكد رأيه عند الكتاب المحدثين.

الملحوظة الإضافية (هـ)

الجزية الدينية بالجزيرة العربية - مقدمة الباكورة

ذكرنا فى متن الكتاب أن فكرة الجزية الدينية ليس لها مكان عند العرب البدو ولا شك فى أن هذه العبارة تتفق مع الحقائق. ولكن من المهم أن نحدد بأدق صورة ممكنة ما إذا كان لمفهوم الجزية وتقديمات الولاء والطاعة التى تقدم للإله مكان فى الديانة القديمة للساميين البدو الخالص، وأن نحدد تلك المكانة بدقة إن وجدت. ونظرا لأن مناقشة هذه النقطة تمس موضوعات بعيدة عن

موضوع المحاضرة السابعة فقد استبقينا الخوض فيها الى ملحوظة إضافية.

إن فكرة الجزية الدينية عند الساميين الزراعيين ترتبط في المقام الأول ببواكير الثمار وأعشار المحاصيل الزراعية. وقد اندرجت القرابين الحيوانية في النهاية تحت فئة تقدمات الطاعة؛ لذا فحين لم تكن تقدم كتقدمات طوعية، بل وفقا للقواعد الدينية التي كانت تتطلب تقدمات محددة في مناسبات محددة، كانت تعتبر نوعا من الجزية أيضا. ولكن سبق أن لاحظنا وجود تفرقة واضحة حتى في العصور المتأخرة بين تقدمات الحبوب التي كانت تقدم كرواتب للإله والقرابين الحيوانية التي كانت تستخدم في إقامة عيد يجمع بين الإله وأتباعه. أما القول بأن الضحية كانت تقدم كلها للإله فيعيد بعضها للمعبود لكي يولم في المعبد بوصفه ضيفا على الإله فهو تفسير إعتقد من أن يعد بدائيا؛ ومن ناحية أخرى إذا اعتبرنا القرابين مجرد وليمة يمدّها المعبد ويكون الإله فيها هو الضيف الأكبر فلن نكون هناك جزية أو حتى مقدمة بالمفهوم القديم. فلم يكن كرم الضيافة عند الشعوب القديمة يصنف باعتباره مقدمة؛ وحين يقوم أحد الناس بذبح حيوان فإن كلا من الحاضرين يحصل على نصيب في الوليمة بالطبع، ولا يشعر من يأكلون بأن هناك هدية قدمت لهم. من ثم فليس من المرجح أن يطلق على تقدمات اللبن التي كانت تسكب تحت أقدام الأصنام العريية اسم تقدمات بالمعنى الدقيق للكلمة، أى بمعنى نقل الملكية، فلا يزال من العار في عرف البدو أن يباع اللبن (Doughty, i. 215, ii. 443) وليس هناك من يرفض إعطاء

جرعة من إناء اللبن لمن يطلب. وفي مجتمع لا يباع فيه اللبن واللحم وليس فيه من يرد ضيفا عنهما لا ينبغي لنا أن ننظر الى الوليمة القربانية باعتبارها دليلا على أن العرب كانوا يدفعون جزية لألهتهم.

إن الجزية التي تدفع من أبكار المحاصيل الزراعية والأعشار تعتبر ضريبة على ماتنتجها الأرض وتدفع للآلهة بوصفهم بعليم أو سادة الأرض. ولا يمكن أن تظهر الجزية بهذه الصورة عند البدو الخالص. ولكن تدفع الجزية أيضا للملوك وهم ليسوا سادة للأرض من جانب رعايا ليسوا أجراء عندهم. ومن أمثلة هذه الجزية العشر الملكي عند بنى إسرائيل وكان يدفعه ملاك الأراضي من الأحرار؛ ومن هذا المنظور يمكن القول إن الجزية التي تدفع للإله بوصفه ملكا أو زعيما لأتباعه قد يكون لها مكان في المجتمع البدوي الخالص. وعلينا في مناقشتنا لهذا الاحتمال أن نأخذ في اعتبارنا التكوين الفعلي للمجتمع العربي.

ليست هناك ضرائب عند القبائل الحرة بالصحراء العربية ولا يجبي الزعماء أية موارد من أفراد قبائلهم، بل ينتظر منهم أن يستخدموا ثروتهم بسخاء للمصالح العام. فينتظر من الشيخ أو الأمير في العصر الحديث حسب وصف بوركهاردت (Burckhardt, *Bed. and Wah* . i. 118) أن يعامل الغرباء بطريقة أفضل من أي فرد آخر من أفراد القبيلة وأن يرعى الفقراء وأن يقتسم الهدايا التي يتلقاها مع رفاقه. 'وسيلته لتحمل هذه الأعباء هي الجزية التي يجيبها من قرى الشام والرسوم التي يتلقاها من قافلة الحجيج الى مكة'، وهو

نوع من الابتزاز. وما الابتزاز إلا شكلا مقتنا من أشكال النهب، والأموال التي تتم جبايتها بهذا السبيل تشبه الأموال التي كان يتم الحصول عليها قبل ذلك من نهب الأعداء والأغراب مباشرة. فكان زعيم القبيلة في الجزيرة العربية القديمة يحصل ربع غنائم الحرب (الحماسة، ص ٣٣٦، البيت الأخير؛ الواقدي، ط كرمير، ص ١٠)، كما كانت له بعض الموارد الإضافية، وخاصة الحق في الاحتفاظ ببعض الهدايا لنفسه قبل توزيعها فيما كان يعرف باسم "الصفايا" (الحماسة، ص ٤٥٨، البيت الأخير؛ أبو عبيدة، تحقيق رابسكه. *Reiske, An. Musl. i. 26 sqq.*)^{١٤} وكان زعيم القبيلة عند العبرانيين أيضا يتلقى نصيبا حرا من الغنائم (صموئيل الأول ٢٠/٣٠) مع الحق في اختيار إحدى الهدايا فيما يشبه الصفايا (القضاة ٥/٣٠، ٨/٢٤). وينص التشريع اللاوي على نصيب ثابت من الغنائم لقدس الإله (العدد ٢٨/٣١ وما بعدها) وهو ما يمثل ربع الزعيم الذي يتحول إلى خمس يخصص لله ورسوله في الحكم الديني عند المسلمين، إلا أن جزءا منه يستغل للوفاء بأعباء خيرية مما كان يقع على عاتق الزعماء في القدم. وهذه الجزية الدينية الثابتة حديثة العهد سواء عند العرب أو العبرانيين؛ إلا أن الغنائم كانت من الموارد الرئيسة للندور حتى في المصور القديمة. وكانت ندور العرب قوامها السيوف (Wellh. p. 110؛ صموئيل الأول ٩/٢١)؛ وكان جزء من غنائم الزعيم عند العبرانيين يتحول إلى وقف (القضاة ٨/٢٧؛ صموئيل الثاني ٨/١٠ وما بعدها؛ ميخا ٤/١٣). فيخصص

ميشع المؤابي جزءا من غنيمته لكاموش؛ ونجد العنشر المقدس عند الإغريق في صورة نسبة مثوية من الغنائم. على أية حال فإن تخصيص نصيب من الغنائم للزعيم أو الإله لا يدخل تحت تصنيف الجزية. وفي ضوء المبدأ العربي العام الذى يقضى بعدم فرض الزعيم لأية ضرائب على أفراد قبيلته لا يبدو أن هناك أى مجال لتطور نظام للموائد الدينية طالما أن الآلهة كانت قبلية ولا تعبد إلا فى قبيلتها. فالجزية عند العرب مال يدفع لقبيلة غريبة أو لزعمائها سواء بالابتزاز أو فى مقابل الحماية. والملك الذى يتلقى العطايا والجزية هو ملك يحكم رعايا من غير عشيرته وبالتالي فهو لا يلتزم بمساعدتهم أو حمايتهم على نفقته. ونرى من جانبنا أن أقدم الضرائب العبرانية كانت تقوم على هذا المبدأ؛ ويبدو أن سليمان استثنى سبط يهوذا من تقسيم مملكته لأسباب مالية (الملوك الأول ٧/٤ ومابعدها)، فى حين أن داود بوصفه محاربا ثريا كسب أموالا طائلة من الشعوب التى انتصر عليها ربما لم يكن يجمع ضرائب من رعاياه من بنى إسرائيل. أما شاول فلانعرف عنه إلا أنه نشر الرخاء بين أفراد قبيلته (صموئيل الأول ٧/٢٢). ولم يتم تطبيق النظام الضرائى الذى ورد وصفه بالإصحاح الثامن من سفر صموئيل الأول تطبيقا كاملا إلا فى عهد سليمان على الأقل، وتشير تفاصيله إلى أن الملكية العبرانية المتطورة فى الشؤون المالية وغير المالية أخذت درسا من جيرانها الفينيقيين والمصريين.

وإذا عدنا إلى العرب نجد أن جزءا من الجزية التى كان الزعماء والملوك

يتلقونها من الغرباء كان فى صورة رسوم تحصل من التجار (Pliny, H. N. xii. 63 sqq.). وكان للآلهة نصيب من هذه الجزية حسب رواية بلينى عن تجارة البخور وحسب إشارة الأزرقى (ص ١٠٧) ضمنا الى أحوال التجار الإغريق فى مكة. فكان هناك ارتباط بين التجارة والدين عند الساميين عامة؛ وكانت أغنى المعابد بالمدن التى كانت تدين بأهميتها للتجارة.

وهناك صورة حية للنوع الآخر من الجزية الذى كانت تدفعه القبيلة التابعة لأمير العشيرة الغربية نجدها بكتاب الأغصانى ج ١٠، ص ١٢ حيث نجد زهير بن جذيمة جالسا بسوق عكاظ لجباية الزبد واللبن المخثر وصغار الماشية من هوازن التى كانت تتردد على سوقه السنوى. كما أن الجزية التى كان المؤابيون الرعاة يؤدونها للملوك آل عُمري كانت فى صورة أغنام (الملوك الثانى ٣ / ٤)؛ ومن هذه التشبيهات يمكن لنا أن ندرك أن التقدمات القربانية الغذائية قد تعد من قبيل الجزية حين لم يكن الأتباع هم أفراد القبيلة، بل أتباع إلههم. ولكن إذا افترضنا أن القرابين كانت تعتبر بالنسبة للبدو الساميين القدماء جزية وعطايا تنم عن الولاء فإننا نفترض بذلك أن الشكل الأصلى لديانة الساميين هو التبعية، وهو افتراض يصعب تأكيده.

وهكذا يبدو أن كل مانعرفه عن المؤسسات الاجتماعية عند العرب يتفق تماما مع النتائج التى تم التوصل إليها فى نص هذه المحاضرات فيما يتعلق بالمغزى الأصلى للقرابين. والنتيجة التى يشير إليها الطقس، وهى أن القرابين لم

يكن شيئاً يدفع للإله بل مجرد مشاركة من جانب الأتباع وبعضهم البعض ومع إلههم، تنفق مع العلاقات التي كانت تربط الزعماء بأفراد قبيلتهم؛ وحين نقرأ أن عبادة آلهة البيت قبيل ظهور الإسلام كانت تتمثل في ضربها باليد في الدخول والخروج (Muh. in Med . p. 350) فإن علينا أن نتذكر أن تحية الإجلال هي كل ما كان أي زعيم كبير ينتظره من أدنى أفراد قبيلته في الظروف العادية. وفي أعياد الحج عند العرب والعبرانيين على السواء لم يكن هناك من يفد بلا هدية معه، إلا أن هذا كان ينطبق على عبادة الآلهة الغرباء.

ودفع الجزية يتضمن أمرين: (١) نقل الملكية (٢) الالتزام بدفع شيء ولو بصورة غير ثابتة. وقد سبق أن بينا في نفس هذه الملاحظة وفي سياق المحاضرة الحادية عشر أن القريبان العربي لا يمكن اعتباره من قبيل نقل الملكية. أما الشرط الثاني فلم يكن يلبي في معظم القرايين، لأن مسألة مشول المرء بين يدي الإله ليقدم القريان حتى في شهر رجب كانت تترك لإرادته الحرة.

على أية حال يبدو أن الحرية المطلقة لإرادة الفرد في شئون الفريضة الدينية عند العرب في الأجيال التي سبقت ظهور الإسلام كانت تعزى في جزء منها إلى تصدع الديانة القديمة. ولا شك مثلاً في أن طقوس الزهد في أثناء حروب الثار كانت مفروضة فرضاً في العرف الديني في عصر من العصور، بينما كانت تقام بنذر طوعى قبيل ظهور الإسلام (infra, Note K). كما كانت هناك قيود دينية محددة على استخدام المرء لممتلكاته وليس هناك ما يبدل حتى في العصور

اللاحقة على أن هذا الاستخدام أصبح اختياريًا تمامًا، ومن ذلك مثلاً تحريم استخدام الناقة التي ولدت عشر نوق من الإناث في الأشغال العامة. إلا أن ملكية مثل هذه الناقة في العصور القديمة لم تكن تمنح للإله؛ وكان المنع قائماً على حرمة (supra, p. 149).

ومع ذلك هناك قربان عربى واحد له سمة الجزية الثابتة التي تدفع للإله، ألا وهو قربان "الفرع" أى بأكورة نسل الحيوان. وقد سبق أن أشرنا (supra, p. 3, note 227) إلى أن الروايات التي وصلتنا عن "الفرع" مشوشة وغير مؤكدة؛ ولكن مع أن اللفظ يبدو أنه كان يمتد ليشمل قربانين أخرى كان يشير إلى "القاعود أو الحمل الذى يولد أولاً". وهذا هو التعريف الذى ينص عليه الحديث وتؤكدده القول المأثور الذى ورد لدى الميداني ج ٢، ص ٢٠ (Freytag, Ar. Pr. ii. p. 212). ونعرف من الحديث أيضاً (لسان العرب) أن العادة جرت بالتقرب بالفرع وهو لا يزال صغيراً بحيث يكون لحمه ملتصقاً بجلده كالصمغ، ويبدو أن هذا القربان كان يشبه تقرب العبرانيين بأكورة نسل البقر والأغنام والتي كانت تقدم فى أقدم التشريعات (الخروج ٢٢ / ٣٠) فى اليوم الثامن من مولدها. ومما يؤسف له أن الغموض يحيط بتعريف "الفرع" العربى، فاللفظ معناه بأكورة نسل الحيوان أو بأكورة نسل السنة، ويأخذ الميداني اللفظ بالمعنى الأخير ويجعل "الفرع" مرادفاً للرُّبع، أى القاعود الذى يولد فى الربيع وهو موسم وفرة الكلال حيث يكون غذاء الأم وفييرا فينشأ قويا وفى حالة أفضل

من النوق التي تولد في غير هذا الموسم (التكوين ٤/٤). ولكن بعيدا عن التشابه بين هذا القربان والأبكار العبرانية التي تفسر دون لبس بأنها 'مايولد بـكرا' (الخروج ١٩/٣٤)، هناك معانٍ أخرى للفظ 'فرع' العبري تستبعد تأويل الميدانى؛ ومن المفترض أنه سواء أكانت القاعدة قد تراخت أو طرأت عليها تغييرات في العصور اللاحقة فقد كانت هناك عادة سامية شديدة القدم تسبق الانفصال بين العرب والعبرانيين بالتقرب ببواكير الماشية. والقول بأن هذه التقدمة كانت تعنى بالنسبة للحياة البدوية ما كانت مقدمة باكورة الثمار تعنيه بالنسبة للشعوب الزراعية، أى جزية تدفع للإله، هو استنتاج أقرب الى اليقين. ولكن يبدو مما سبق قوله استحالة أن تكون هناك جزية تؤدي للإله بوصفه زعيما أو ملكا في العصور الشديدة القدم حين كان العرب والعبرانيون لا يزالون يعيشون معا؛ وحتى في نمط قربان أبكار نسل الحيوان عند العبرانيين نجد ما يدل على أن التطابق بينه وبين مقدمة باكورة الثمار ليس تاما كما يبدو للوهلة الأولى.

إن باكورة الثمار مقدمة سنوية من أبكر ثمار العام وأفضلها، أما أبكار الحيوان فهي أول ماتلده أنثى الحيوان. والمقابل لها في مملكة النبات نجد في تشريعات اللاويين ٢٣/١٩ وما بعدها حيث تقضى بأن تعامل ثمار الحديقة الجديدة بوصفها 'غلفاء' (أى غير مختنة) لمدة ثلاث سنين فلاتؤكل، وبأن تكون ثمارها في السنة الرابعة قدسا للرب، ثم يحل أكل ثمارها بعد ذلك. والسمة

المميزة في هذا التشريع والتي ينبغي استنباط مغزاه الأصلي منها هو حرمة ثمار السنوات الثلاث الأولى وليس التقدمة التي تؤدي للهيكل في السنة الرابعة. وهناك شكل من أشكال الحرمة يكمن أيضا في ثنانيا قربان أبكار الحيوان ويتضح من اشتراط التشريع العبراني القديم بكسر عنق بكر الحمار إن لم يفتديه صاحبه (الخروج ٣٤/٢٠). ومع ذلك نرى أن الميل كان يتجه الى إدراج كل هذه التقدّمات ضمن الجزية الدينية؛ فكان الحمار الذي لا يفتدى في التشريع اللاحق (اللاويين ٢٧/٢٧) يباع لصالح قدس الرب، ولا بد أن يفتدى بكر نسل البشر حتى في التشريع الأقدم.

والشيء المحرم هو في الأساس شيء له صفات خارقة وينتمي الى نوع يحرم استخدامه لأغراض عادية. وهذا هو كل ما كان يندرج في التشريع القديم ضمن قدسية الحمار البكر؛ ومثل هذا الحيوان هو الذي كانت العرب تسمح بإطلاق سراحه بدلا من قتله. إلا أن الماشية بكل أنواعها كانت على درجة من القدسية في أقدم العصور وكانت تخضع للحماية ببعض القيود التي كانت تحرم استخدام البشر لها باعتبارها مجرد منقولات؛ وهكذا يبدو أن القدسية الفطرية للحيوان البكر (اللاويين ٢٧/٢٦) ما هي إلا شكلا أرقى للطهارة المتأصلة في الماشية. ويمكن التحقق من صحة هذا الاستنتاج باختبار عملي؛ فلو كانت الأبقار حيوانات ذات قدسية فطرية خاصة لكانت القرابين التي تصلح لها أعمال خاصة بالتوحيد أو مُحَرَقَات قربانية أو ما شابه ذلك، لا مجرد طعام

قرباني عادي. وكان هذا هو الحال بالفعل في أقدم عصور العبرانيين؛ فالفصح الذي هو قربان أبكار الحيوان الأول يعد طقسا تكفيريا من نوع استثنائي تماما (supra , p. 406).^{١٥}

كما أن هناك صلة وثيقة بين الأبكار ومُحرقة قربان التكفير؛ فكلاهما قاصر على الذكور، ومُحرقة صموئيل (صموئيل الأول ٩/٧) هي حمل رضيع في حين أننا نرى في سفر الخروج ٣٠/٢٠ أن الأبكار كانت تقدم في اليوم الثامن (انظر اللاويين ٢٢/٢٧).

ولطالما كان تقديم الأبكار من الذكور (الخروج ١٣/١٣، ٢٢/٢٨، ٣٤/٢٠) يمثل مشكلة. فجرت العادة بافتداء أبكار البشر، وكان هذا الافتداء في الإصحاح ٣ من سفر العدد يتصل بصورة معقدة للغاية بتقديم سبط لاو للرب. ولكن يبدو أنه في الحقيقة التي سبقت السبي مباشرة حين كانت قرايين الأطفال الأبكار لاتزال شائعة كان يفترض إدراج في هذه التقديمات الرهبة ضمن تشريع الأبكار (إرمياء ٣١/٧، ١٩/٥؛ حزقيال ٢٠/٢٥). ومن السخف أن يستنتج من ذلك أن بني إسرائيل كانوا في فترة من تاريخهم يتقربون بالفعل بكل بنهم الأبكار؛ ولكن من ناحية أخرى لابد أن كان هناك سبب في العادة القديمة للإيمان بأن الإله يطلب قربانا كهذا. والحقيقة أنه حتى في العصور القديمة حين كانت بعض الظروف الاستثنائية تستدعي التقرب بضحية آدمية كانت هذه الضحية طفلا ويفضل أن يكون بكرا أو ابنا وحيدا تختاره الشعوب

التي كانت تعيش بفلسطين وحولها. ١٦ والتفسير العام لهذا قربان هو أنه أعلى تقدمية يمكن لبشر أن يقدمها؛ ولكن يجب اعتباره اختياراً لأشد أنواع الضحايا قدسية لغرض خاص. ونرى من جانبنا أن كل مميزات البكر عند الساميين كانت في أصلها مميزات الطهارة؛ فدم العشيبة المقدس يجري في عروقه في أنقى صوره وأقواها (التكوين ٣/٤٩؛ التثنية ١٧/٢١). ولم تكن القدسية المتأصلة في البكر سواء في حالة الأطفال أو في حالة الماشية تعني في الأصل أنه من المحتتم التقرب به أو تقديمه للإله على المذبح، بل كان معناه أنه إذا كان لابد من تقديم قربان فهو أفضل الضحايا وأصلحها لأنه أقدسها. أما بعد أن أصبحت الأفكار القديمة عن القدسية عسيرة على الفهم وأصبحت الحيوانات المقدسة تعني حيوانات مخصصة للقربان كان هناك امتداد واضح لهذه الرؤية الجديدة عن القدسية يتطلب ضرورة أن يفتدى البكر الأدمى باستبدال ضحية حيوانية به (التكوين ٢٢)؛ ومن هذه العادة أيضاً تطورت قربان ملك في القرن السابع حين كانت الوسائل العادية أضعف من أن تهدئ من غضب الإله.

ونجد قربان الأبقار في الفصح وقد اتخذ شكل وليمة سنوية تقام بموسم الربيع. ولم يكن هذا الربط ممكنًا إلا حين كان وقت الولادة في الربيع. وفيما يتعلق بالأغنام كان هناك موسمان آخران للولادة في إيطاليا القديمة، فبعض النماذج تلد في الربيع وبعضها الآخر في الخريف. وقد يستنتج أن نفس الشيء كان ينطبق على فلسطين من النسخ القديمة لسفر التكوين ٣٠/٤١، ٤٢. ١٧. أما

فى الجزيرة العربية فكل الماشية صغيرها وكبيرها تلد بموسم الرعى فى الربيع بما
يعد وفاء بالشروط الضرورى لأى قربان ريمى بالأبكار، ١٨ وهو أيضا سبب
للربط بين قرايين رجب العربية وقربان الأبكار.

✱

الملحوظة الإضافية (و)

قرايين الحيوانات المقدسة

لم نتناول في متن المحاضرات سوى الحيوانات التي تتفق وتعريف جوليان للمخلوقات التي تصلح لقرايين التكفير السرية، أي الحيوانات المستبعدة من قائمة طعام الإنسان بطبيعتها. إلا أن هناك حيوانات أخرى لم يكن أكل لحمها محرماً تماماً في المصور التي توفرت لنا سجلات عنها وكانت معروفة بقدسيته الطبيعية وهو ما يضاف عليها قيمة خاصة حين تستخدم كقرايين. وحين نتوقف قدسية أحد فصائل الحيوان عن التمييز بالمحرمات المحددة التي نجدها في حالة الخنزير أو الكلب أو الحمام فإن الدليل على أنها كانت مقدسة بالنسبة لإحدى الدوائر الدينية الخاصة يتوقف على الشواهد والظروف ويكتشفه شيء من الغموض. ولكن قد يكون من المفيد أن نستشهد بمثال أو اثنين يوضحان هذه النقطة أو يجعلانها تستحق مزيداً من التعمق على الأقل.

١. كان الأيل والظبي يختلف نوعيهما من الحيوانات المقدسة في عدد من المناطق السامية؛ انظر كتابنا *Kinship*, p. 194. والحقيقة أن أكل لحمهما لم يكن محرماً، ولكن كانت تربطهما علاقة خاصة بمختلف الآلهة. فكانت قطعان الغزلان المقدسة تتدافع بأعداد كبيرة حتى عصر متأخر في أقداس كمكة وتباله (Wellh. p. 102) وفي الجزيرة التي أشار إليها أريان (Arrian, vii. 20).

كما أن الغزالان كانت تتخذ رموزاً مقدسة بجنوب الجزيرة العربية في ديانة عشائر؛ وفي مكة في ديانة العزة؛ وفي فينيقيا على كل من الأحجار الكريمة والمسكوكات الخاصة بلاوديسيا في مير. ويتحدث ابن المجاور عن قبيلة عربية جنوبية كانت حين تعثر على غزال ميت تقوم بدفنه في طقوس دينية وتقيم الحداد عليه سبعة أيام.

لم تكن أية فصيلة من الحيوانات البرية من ذوات الأربع تعد حيوانات قربانية عادية عند الساميين، وحتى العرب كانوا يعتبرون الغزال بديلاً متواضعاً عن الخروف؛ إلا أننا في بعض الطقوس نجد أن الغزال أو الأيل كان يعد قرباناً استثنائياً. وأوضح هذه الحالات قربان الأيل السنوي بلاوديسيا على الساحل الفينيقي وكان يعتبر بديلاً عن قربان قديم كان يتم التقرب فيه بفتاة عذراء وكان يقدم للإلهة يطلق عليها پورفيرى اسم 'أثينا' (Porphyry, *De Abst.* ii. 56)، بينما يطابق باوسانياس بينها وبين أرتميس ويفترض أن العقيدة كان قد جلبها سيلوق. إلا أن المدينة (راميثا بالفينيقية حسب قول فيلو Philo, *ap.* Steph. Byz) تعود إلى زمن أقدم من سيلوق بكثير، ولو كانت الإلهة إغريقية حقاً لما كانت قد التبست مع أثينا وأرتميس معاً. والحقيقة أنها كانت شكلاً من أشكال عشائر إلهة المدينة القديمة التي كان يعتقد أنها كانت عذراء قدمت قرباناً عند بناء المدينة ثم عبدت كإلهة حسب الطريقة المعتادة للسريان المتأخرين الذين كانوا يؤلهون أبطالهم (Malalas, p. 203). من ثم فإن لدينا هاهنا واحدة من

عدة أساطير عن موت إله وكانت ترتبط بطقس خاص بقربان آدمى سنوى أو بالقربان السنوى بحيوان مقدس فى ظل ظروف تبين أن روحه قد أزهقت باعتبار أن قيمتها تساوى روحاً آدمية من ناحية أو تساوى روح الإله من ناحية أخرى. وكان الأيل الذى كان له مثل هذا المغزى يعتبر ضحية شبه آدمية كما هو الحال فى القرايين السرية التى تحدثنا عنها فى متن الكتاب.

ولدينا شاهد آخر على الأيل أو الغزال بوصفه قربانا فينيقيا عند فيلو بيليوس (Philo Byblius, Euseb., *Pr. Ev.* i. 10. 10) فى أسطورة الإله أوسوس الذى علم البشر فى البداية التدثر بجلود الحيوانات التى يتم صيدها وصب دمائها قربانيا أمام الحجارة المقدسة. وكان هذا الإله يعبد بالقدس الذى أنشأه فى عيد سنوى وفى طقوس يرجع أنها كانت من وضعه هو، أى بتقدمات من دم أيل أو ظبي - لأن هذين هما الفصيلتان الهامتان من الفرائس بمنطقة لبنان - يقدمها الأتباع وهم يرتدون جلد الأيل. وكان ارتداء جلد الضحية كما رأينا فى نهاية المحاضرة الحادية عشر سمة تميز الطقوس السرية وطقوس قرايين التكفير. وقد ربط معظم الباحثين ومنهم سكاليجر ومن جاءوا بعده بين أوسوس وإيساو؛ ولكن لم يلاحظ أن مشهد مباركة إسحق حين تقرب إليه ابنه بلحم غزال يتسم بكل سمات المشهد القربانى. كما أن يعقوب الذى يستبدل الأطفال بالغزلان يضع جلدهم فوق ذراعه وعنقه. والعنزة التى تبدو هامنا بديلا عن الفريسة التى يقدمها الصياد إيساو كانت أحد قرايين التكفير العبرانية

الرئيسة إن لم تكن أولها جميعاً. كما كانت لها مكانة خاصة بين القرايين في كل من بابل وآشور (انظر . Menant, *Glyptique* , vol. i. p. 146 sqq). والمهجور في الحياة العامة غالباً ما يظل باقياً في العبارات المجازية، وإنى لأرى في الكلمات التي يستهل بها داود ترانيمه على شاول ^{١٩} يا إسرائيل مقتول على شوامخل، صموئيل الثاني ١/١٩ إشارة إلى قربان قديم من نوع مماثل للقريان الذي ظل باقياً في لاوديسيا. أما أيل إيكاروس المقدس فلا يمكن أن يعتبر إلا قرباناً حسب قول أريان.

٢. كان لحم حمار الوحش يؤكل عند العرب ولا بد أنه كان يؤكل لغرض ديني، لأن لحمه كان سمعان الزاهد قد حرمه على أتباعه. وعلى العكس من ذلك كان لحم حمار الوحش محرماً عند أهل حران مثله كمثّل لحم الخنزير والكلب؛ ولكن ليس هناك ما يدل على أنه كان يتم التقرب به أو أكله في طقوس سرية خاصة كلحم هذين الحيوانين. ومع ذلك فحين نجد قطاعاً من الساميين محرم عليهم أكل لحم حمار الوحش في حين يأكله قطاع آخر منهم بطريقة تبدو وثنية، فإن احتمال أن الحيوان كان مقدساً في القدم يجد ما يؤيده. وهناك قربان بحمار الوحش نجده في مصر في ديانة طيفون (ست أو سوتخ) الذي كان الإله الرئيس للساميين بمصر، ولو أن علماء المصريين يتشككون فيما إذا كان إلها سامياً في الأصل. فكان حمار الوحش حيواناً طيفونياً، وكان أهل كويتوس يتقربون بحمر الوحش في بعض الطقوس الدينية بدفعها من فوق تل،

فى حين أن أهل ليكوبوليس كانوا يسمون كمعكهم القرباني بصورة حمار
وحش مقيد فى عيدين سنويين من أعيادهم (Plut., *Is. et Os* . 30) وللإطلاع
على مغزى هذا الكعك انظر 1, 240, note 3, *supra*, pp. 225,
ولللإطلاع على التقرب بالدفع من فوق تل انظر 18, 418, 374, *supra*.
ويشير كل من الشكلىين الى طقس سرى أو تكفيرى ويمثل مُحَرَقَات البشر
الذين كانوا يحرقون أحياء قربانا لطيفون كما ورد لدى مانيتو (Manetho, p. 73).
وإن صح أن هذه الطقوس كانت من أصل سامى بالفعل فإن حمار
الوحش يصبح حالة واضحة لقربان تكفير سرى قديم فى مجالنا هذا؛ ولكن
لابد فى الوقت نفسه من أخذ هذه المسألة بقدر من الشك. ومع ذلك يلاحظ أن
اسم العشييرة القديمة 'هامور' عند الكنعانيين بشكيم قد يؤكد الرأى القائل بأن
حمار الوحش كان مقدسا عند بعض الساميين؛ وربما كانت الخرافات التى
تحدث عن عبادة اليهود لحمار الوحش (انظر , *Hieroicon* , Bochart, Pars I. Lib. ii. cap. 18)
قد خلطت ككثير من الحكايات الزائفة الأخرى
بين اليهود وجيرانهم الوثنيين. أما بالنسبة لأكل لحم حمار الوحش عند العرب
فلم أعر فى الأدب العربى على مايدل على أنه كان له أى مغزى دينى ولو أن
القزوينى يطالعنا بأن لحمه وحوافره كانت تستخدم فى أعمال السحر القوية،
وهو ما يبعد من بقايا قربان قديم بصفة عامة. وللإطلاع على الصلة الدينية بين
حمار الوحش فى القدم واستخدام رأسه فى أعمال السحر انظر

Copmte-rendu de la Comm. Imp. Archéol. (St. Petersburg)
for 1863, and the *Berichte d. Sächs. Ges. d. Wiss.*, 1854, p.
48.

ويعتقد البعض أن الإله ست الذهبي الذي كان يعبد الهكسوس الساميون
بالدلتا كان إلها شمس (E. Meyer, *Gesch. des Alt.* i. p. 135). وإن
صح هذا فربما كانت جباد الشمس أسبق من عبادة حمار الوحش القديمة؛
فالحمار أقدم كثيرا في بلاد الساميين من الحصان.

٣. نرى من جانبنا أن هذين المثالين على الحيوانات المقدسة من ذوات الأربع
يضاف إليهما مثال على طائر مقدس. فيشير إيودوكسس (Eudoxus, ap.
Athen. ix. 47) إلى قربان طائر السماء عند الفينيقيين إحياء للذكرى قيامة
هرقل. إلا أن هذا كان عيداً سنوياً يقام في صور بشهر بيريتيوس
(فبراير-مارس)، أي في موسم عودة طائر السماء إلى فلسطين حيث كان
أسراب هائلة منه تظهر محلقة في ليلة واحدة (Jos., *Ant.* viii. 5. 3) مقارنة
بما ورد في (Tristram, *Fauna*, p. 124). وقربان سنوي من هذا النوع يرتبط
بأسطورة عن موت الإله لا يمكن أن ينتمى إلا إلى القربان السري بحيوان
مقدس؛ لذا يلاحظ أن القدماء كانوا يعتبرون لحم السماء طعاماً خطيراً يؤدي
للإصابة بالدوار والكزاز، في حين أن المرهم المصنوع من مخه كان يعد دواء
للصرع (Bochart, II. i. 15). ويربط لاجارد (Lagarde, *Gr. Uebers.*)

81 . p. *der Provv* بين 'سماني' (طائر السمان) العربي والإله إشمون يولوس الذى بعث هرقل الى الحياة بمنحه سمانا ليشمه؛ وإن صح هذا فالأرجح أن يكون اسم الإله مشتقا من اسم الطائر وليس العكس.

الملحوظة الإضافية (ز)

قربان الحروف لأفروديت القبرصية

بدلا من وضع هامش لهذه النقطة نورد هاهنا نص بحث ألقى أمام 'جمعية كامبردج لفقہ اللغة' فى عام ١٨٨٨ ولم ينشر منها حتى الآن سوى نبذة مختصرة.

إن طقس التكفير الذى يشكل موضوع هذا البحث معروف لنا من فقرة وردت فى كتاب جوان لايدوس (*Joannes Lydus, De Mensibus, iv.*) (45) الذى يشار على الباحثين فى الديانات القديمة دائما بالرجوع اليه، ولكن على حد ما توصلت فى قراءتى فهو مشكلة فى غاية الصعوبة يبدو حلها مستحيلا دون تغيير النص. يبدأ لايدوس فى الباب المشار اليه بوصف العادة التى دأبت النساء من الطبقات العليا والدنيا على ممارستها لتكريم يينوس فى أول أبريل. وهو هنا يتحدث بالطبع عن العادة الرومانية كما يتضح من المخطط العام لكتابه ومن الطقوس التى يصورها. فكانت النساء يقمن قداسا يينوس،

وهو ما يتفق مع عبادة ينوس رابعة الفضيلة الأنثوية التي يربط أوفيد بين عبادتها وغرة أبريل (. *Fasti* , iv. 155 sq). ويقول لايدوس إن النساء من العامة كن يغتسلن بحمامات الرجال ويتعطرن بنبات الآس، وهو ما يتفق مع ما أورده أوفيد (ص ١٣٩ ومابعدھا) وبلوتارك (*Plutarch, Numa* , c. 19) ومع قداس فورتونة في التقويم الروماني. ويتضح التحول عن عبادة ينوس الرومانية إلى الطقس القبرصى في نفس اليوم من ملحوظة عن الضحايا المقدمة للإلهة. ويذكر أن ينوس كانت تعبد بنفس القرابين التي يعبد بها جونو. ومن قول لايدوس بأنهم كانوا يذبحون ذكور الخنزير البرى للإلهة في الثاني من أبريل بسبب هجوم هذا الحيوان على أدونيس يتبين أن التقرب بخروف كان يتم في الأول من أبريل، وأن إنجل يتجاهل السياق حين يقول إن قرابين أفروديت العادية حسب قول لايدوس كانت هي نفس قرابين هيرا، ولكن كان الخروف ذو القروة الكثيفة هو القربان المفضل للإلهة الأولى في قبرص. ولا يذكر لايدوس أن الخروف هو القربان المفضل لأفروديت، ولكنه كان القربان المخصص للأول من أبريل. والنقطة الرئيسة في هذه الفقرة هي أن العبد الروماني في الأول من أبريل كان معروفا بقبرص مع بعض الاختلافات في التفاصيل.

ولا يمكن لمثل هذا التزامن أن يكون من قبيل الصدفة، وتفسير ذلك ليس ببعيد. فأفروديت القبرصية هي عشتار السامية، وكل طقوسها تنسم بطابع

سامى. من ثم فلا بد من البحث عن أصل عيد أبريل فى الطقس السامى. ونيسان عند السريان هو الشهر المقابل لأبريل، وفى الأيام الثلاثة الأولى من نيسان كما ورد فى الفهرست كان سريان حران الذين ظلوا على ديانة عشتار حتى العصور الوسطى يزورون معبد الإلهة فى جماعات ويقدمون القرابين والحيوانات التى تحرق حية. وحرقت الحيوانات حية ينطبق على الطقوس التى كانت تقام بالحيرة فى العيد الكبير للإلهة السريانية فى مطلع الربيع حيث كان يتم رفع الماعز وخروف ومخلوقات أخرى فوق محرقة وتلتهم لحومها جميعا. من ثم فالعيد هو عيد سنوى ربيعى ذو أصل سامى. وكان الطقس الرومانى أقل قدسية ومن نوع شعبى ولم يكن جزءا من ديانة الدولة. ويطالعنا مكروبياس (Macrobius, *Sat.* i. 12. 12-15) بأن هذا العيد لم يكن قديما فى روما، بل تم اتخاذه لأسباب تاريخية يابى تسجيلها. وهكذا فهناك طقس جديد مستعار فى روما، وهناك شواهد عديدة على أن المركز الرئيس لديانة ينوس فى الغرب والذى كانت له علاقة وثيقة بتطور هذه العقيدة فى إيطاليا هو معبد إيركس الكبير أو معبد أرن عند أهل قرطاجة. ويتأكد من النقوش الفينيقية أن الإلهة إيركس (عشتروت أرن CIS. No. 140, cf. No. 135) هى عشتار؛ وبالتالي يمكن إدراك أن الاحتفال الآسيوى وجد طريقه الى روما. واحتفال بهذا القدر من الانتشار طوال هذه المدة ليستحق التمهيص الدقيق.

حين يمر لايدوس من الطقس الرومانى الى الطقس القبرصى لا يستطيع أن

أُتفق مع إنجل على أنه يشير بعبارة عامة إلى أن نفس القرايين كانت تقدم الينوس ولجونو على السواء. فقد كانت ديانات الشرق تسمح بتنوع في اختيار الضحايا لكل إله أو معبد بصورة أكبر مما جرت به العادة في اليونان أو روما. وبالنسبة لمعابد البعل القرطاجية يبدو ذلك واضحاً في نقوش مطولة؛ وفيما يتعلق بعشتار أفروديت يطالعنا تاسيتوس (Tacitus, *Hist.* iii. 2) بأن الأتباع في بافوس وفي إيركس (Aelian, *Nat. An.* x. 50) كانوا يختارون أى نوع يشاؤون من القرايين. وكانت هذه الحرية مدعاة للدهشة عند الرومان والإغريق، وكانت ترجع على ما يبدو لنزعة التوفيق بين المعتقدات التي سادت في تاريخ مبكر في كل الأقداس السامية الكبرى؛ فكان كل إله كما نرى في الحيرة له عدد من السمات تنتمي في الأصل لآلهة مختلفة ويجمع بين عدد مماثل من الطقوس القديمة في معبد واحد. وقد تكون هذه النزعة التوفيقية شديدة القدم عند الفينيقيين؛ وتلقت دفعة كبرى في أرجاء العالم السامي مع انهيار الدويلات القديمة نتيجة للغزوات الآشورية والبابلية والفارسية. وكانت العالمية السياسية والدينية في الشرق تحت حكم المقدونيين تركز على أساس ظل يهياً قبل ذلك بقرون.

ولم يكن هناك في الغرب مثل هذه الكيانات السياسية القوية لكي تعمل على تطوير اتجاه مبكر نحو التوفيق بين الأديان كما لم يكن من اليسير مزج الكيانات المتفردة المستقلة في مجمع الآلهة الغربي بقدر اليسر الذي يمكن به

جمع الكيانات الغامضة لمختلف الأبعاد والعشتارات. وحين مست الحاجة الى أنماط عالمية للدين تمت استعارة آلهة الشرق وطقوسه كما حدث في ساراييس؛ وكانت الديانات القديمة المعترف بها لاتزال تحتفظ بسماتها الفردية المميزة. ومن المعروف أن جونو وهيرا لم يكونا يسمحان بمثل هذه الحرية في اختيار الضحايا المقدمة لهما كما كان الحال في إيركس وبافوس. فكانت البقرة هي القربان المعتاد لكل منهما؛ فكانتا كغيرهما من الإلهات تفضلان الضحايا من جنسهما (Arnobius, vii. 19) أما أفروديت الشرق فكانت تفضل الضحايا من الذكور. ويطالعنا تاسيتوس بهذا في بافوس. وكان هذا التفضيل يرتبط على ما يبدو بالطابع المخنث الذي يعزى للإلهة الشرقية في قبرص وفي غيرها، وهو كاف في حد ذاته لفصل قربانها كلية عن قرابين جونو وهيرا. ١٩ كما أن الضحية المفضلة لأفروديت هي العنزة (Tac. Hist. iii. 2) التي كانت مستبعدة من مذبح هيرا عدا في أسبرطة (Pausanias, iii. 15. 9) وفي قربان التكفير السنوي لهيرا في كورنث. وكانت لجونو علاقات بالعنزة في لانيوم، إلا أن ديانتها في روما كانت تتصل بديانة جوبيتر الذي كانت العنزة مستبعدة تماما من التقدّمات المقدمة اليه (Arnobius, vii. 21).

ربما استغرقت هذه المناقشة منا وقتا طويلا إذ أن متن الكتاب يكفي لبيان أن لايدوس لم يكن يتحدث عن ديانة سينوس بصفة عامة. ومايقوله هو أن ينوس في الأول من أبريل، وهو مناسبة خاصة، كانت تعبد في روما بقرابين جونو.

ولما كان يتحدث عن طقس كان الأنباغ فيه من النساء فقد يمكن لنا أن نتقدم خطوة أخرى ونذكر أن أوائل الشهور كانت مقدسة عند جونو لوسينا حيث كانت "الأميرات المقدسات" يتقربن إليها بأنثى خنزير أو بنمجة صغيرة (Macrob, i. 15. 19). وكانت مهام لوسينا باعتبارها راعية الوصيفات الفاضلات والحياة الأسرية للنساء تتطابق تقريبا مع مهام جنوس حتى أن قربانيهما كانت واحدة أيضا. وإن صح ذلك فمن الطبيعي أن ينتقل لايدوس إلى ملحوظة عن الطقس القبرصى حيث كانت نفس القرابين موجودة باختلافات واضحة. فجنس الضحايا مختلف لأسباب سبق شرحها، وتقسم الضحايا على يومين. إلا أن الضحايا لا يزالون هم الحروف والخنزير، مما يضيف تأكيدا جديدا على الهوية الأساسية للقداس الرومانى والشرقى فى ذلك اليوم.

ونتسقل الآن إلى المشكلة المعلقة. وهى تكمن فى عبارة *προβατον κωδιω εσκεπασμεν*. وهذه الكلمات تصف السمة المميزة التى ينتقل كاتبنا من أجلها إلى الإشارة إلى الطقس القبرصى، ويبدو أنه ينوّه إلى أن 'أسلوب القداس الكهنوتى' كان مأخوذاً من كورنث فى إشارة إلى هذه السمة. لكننا للأسف لانعرف شيئا عن الطقس الكورنثى المشار إليه. كانت ديانة أفروديت الكورنثية شرقيا فى طابعها، وأية سمة تعود للظهور فى قبرص فهى فينيقية بكل تأكيد. ومن غير المرجح أن تكون قبرص قد استعارت من كورنث، والأرجح أن كلاهما أخذتا عن الشرق، والاستشهاد بلايدوس لا يكفى لتأكيد

هذا الاحتمال. ومع ذلك فالإشارة إلى كورنث لها قيمتها حيث نعرف منها أن طقس التكفير لم يكن محليا فقط؛ كما أن الإشارة إلى 'القداس الكهنوتي' يوضح أن القربان المشار إليه، كما تدل كلمة στυεθυον، لم يكن مقدمة خاصة، بل كان طقسا عاما يقام في معبد كبير. إلا أن هذا لا يفسر كلمتي κωδιω εσκεπασμεν. فمن الواضح أن المعنى لا يمكن أن يكون 'خروف ذو فروة كثيفة' كما يترجمها إنجل، وليس من المرجح أن يكون المعنى 'حمل تكسوه فروة كثيفة' كما يقول دوك دي لوين (Duc de Luynes, Num. et). (Inscr. Cypr. p. 6). فلو كانت الكلمات لها هذا المعنى لكانت هذه الترجمة صحيحة، فقد رأينا أن الضحايا في الشكل السرياني للعيد كان يلقي بها في النار حية. ولكن لو كان لا يدوس يقصد أن الضحية كانت تلتهمها النار بجلدها لكان قد أضاف أداة التعريف على كلمة κωδιω، ولاستخدم كلمة أدق من στυεθυον. وهل يمكن إطلاق كلمة κωδιω على فروة الخروف أو كلمة στυεθυον على الفروة الطييبة؟ والمعنى الواضح للكلمات هو أن الخروف كان يكسى بفروة خروف حين يتم تقديمه كقربان وليس أن فروته كانت تترك عليه ولا كان اللحم القرباني يلف بها قبل وضعه على المذبح.

لو كان الجلد لفصيلة مختلفة من الحيوانات لكنا قد فسرنا الطقس بنفس مبدأ الإيهام الذي نجده في مقدمة الخروف الروماني الذي يتخذ شكل الأيل (cervaria ovis)؛ فالمعنى الشائع لارتداء الجلد في الديانة القديمة هو الإيهام

بالتطابق مع الحيوان الذى يرتدى جلده. إلا أن كساء الحروف بجلد خروف كطلاء الذهب بماء الذهب. لذا فإننا نقترح إبدال حرف واحد فنقرأ اللفظ εσκεπασμενοι، وهو إبدال يؤدي معنى طيباً في حد ذاته ويفرضه السياق والتشبيه المجازي.

ويتضح مغزى جلد الحروف في الطقوس القديم لدى لوبيك (Lobeck, *Aglaophamus*) ولدى بريلر في شرحه لپوليمو. فهو يظهر دائماً في علاقة بطقوس التكفير والطقوس السرية، وفي غالبية الأمثلة الإغريقية نجد في هذه العادة أن الشخص المراد تطهيره من الإثم كان يضع قدميه، أو قدمه اليسرى فقط، على جلد ظبي يتم التقرب به. لكن هذه لم تكن الطريقة الوحيدة لاستخدام جلد الحروف. فكان هناك في تيسالِي حسب قول ديكياركوس طقس يقام في ذروة حرارة الصيف كان الأتباع يصعدون فيه إلى معبد زيوس أكربوس على جبل پيليون وهم يرتدون جلود الخراف الجديدة (Fr. Hist. Gr. ii.). وحين تم تطهير فيثاغورس على يد كهنة مورجوس بجزيرة كريت، أمر بالرقود بجوار الماء (البحر نهارة والنهر ليلاً) وهو ملفوف بفراء حمل أسود ثم تم إنزاله إلى مقبرة زيوس وهو متدثر بالصوف الأسود (Porph., *Vita Puth*). 17. ومرة أخرى نجد أن القربان الأول لكل عابد بالخيرة كان خروفاً. وبعد أن يشارك صاحب القربان في اللحم يضع الجلد على الأرض ويجثو فوقه واضعاً القدمين والرأس على رأسه. وفي هذا الوضع كان يلتمس قبول الإله لتقدمته.

ومن الواضح هاهنا أن الطقس يعبر عن التوحيد بين صاحب القربان والضحية. فهو يستوعب لحمها في جسمه ويتدثر بجلدها. وكانت هذه هي نفس فكرة الإحلال ولكنها معكوسة تماما. والرمزية المباشرة في القربان البديل حيث يتم قبول روح الحيوان بدلا من روح إنسان تتمثل في معاملة الضحية كما لو كانت إنسانا. وفي تينيدوس مثلا كان العجل الذى يذبح قربانا لباخوس ينتعل النعال المعروفة باسم 'كوثورن'، وتعامل البقرة الأم معاملة امرأة نفساء. أما في حالتنا هذه فالرمزية معكوسة؛ فبدلا من الإيهام بأن الضحية إنسان، فإن الطقس يوهم بأن الإنسان ضحية، وبذلك يكتسب الأثر التكفيرى للقربان مباشرة.

من الواضح أن هذا النوع من الرمزية لو كان ينطبق لا على تطهير أحد الناس بل على قداس تكفير شعبى عام فالكهنة بوصفهم ممثلين للجماعة التى يؤدى الطقس بالنيابة عنهم هم من يجب أن يتدثروا بجلد الضحية. ولو كان هناك عدد من الكهنة وضحية واحدة يصبح من الأنسب ألا يستخدم الجلد الحقيقى للقربان والذى لم يكن يصلح ارتداؤه إلا لشخص واحد فى المرة الواحدة، بل يتم إلباس كل الكهنة بجلود من نفس النوع. وهذا فى ظنى هو ما كان يحدث فى قبرص. وإنى لأتساءل هاهنا عما إذا كان السياق الذى يوحى بالطريقة التى يتم بها القداس الكهنوتى لا يفصح عن وجود إشارة صريحة أو ضمنية الى الكهنة، وهى إشارة يقدمها التنقيح المقترح.

وإن صح هذا رأى عن الفقرة لكأنت تشير بالضرورة الى أن الطقس الذى

تصفه كان تكفيريا، وهو ما يبدو أنه كان كذلك من عدة آراء. فكان قربان اليوم التالي يتكون من خنازير برية وكان يفسر من حيث علاقته بأسطورة أدونيس مما يحو أي شك في أصله السامي. وحتى في اليونان كان الخنزير هو أكبر قربان تطهيري؛ أما في الديانة السامية فتقدمة هذا الحيوان ليست مجرد قربان تكفير، بل طقس سرى من أشد الأنواع خصوصية (supra, p. 290). ولو كان قربان ثانى أيام العيد سريا وبالتالي تكفيريا بالدرجة الأولى إذن فمن المؤكد أن قربان اليوم الأول لم يكن طعاما قربانيا عاديا ذا طابع احتفالي مرح. فلا بد للإنسان أن يتطهر أولا ثم يجلس مسرورا إلى مائدة الآلهة وليس العكس. ومرة أخرى فالطقسان الروماني والسرياني اللذان نجد ما يبرر اعتبارهما شكلين لقداس واحد كانا تكفيريين أو تطهيريين تماما. وفي روما لمجد النساء يغتسلن، وهو أمر له معنى تطهيري، حيث كان الرومان في عصر رومولوس يتطهرون بمعبدا ينوس بنبات الأس العطري (Preller, *Röm. Myth.* 3rd ed., i. 439). وفي الطقس السرياني حيث تحرق الحيوانات حية للآلهة، فلا شك في الطبيعة التكفيرية للقربان ولا بد من استبعاد فكرة أنه كان مجرد احتفال قرباني.

وهناك وجهة نظر أخرى عن الطابع التكفيرى للطقس يمكن استقاؤها من اختيار الضحية، فبعد الخنزير كان الظبي هو أشيع تقدمات الخطيئة في القدم (انظر Hesychius) حتى أن ستيفاني (Stephani, *Compte-rendu*, p. 130 sqq.) يفسر تكرار وجود رؤوس الكباش وما شابهها في الحلى القديمة

بأنها مستقاة من ارتباط الحيوان بالقدرة على تجنب المصائب. وهذه الحلى هى فى الحقيقة αποτροπαια. ومن الخطر تطبيق آراء من هذه النوعية على تفسير طقس تكفيرى؛ لأن نفس الضحية قد تكون قربانا تكفيريا فى طقس ما وقربانا عاديا فى طقس آخر، وبالتالي فنظرا لأن النور التكفيرى مثلاً يقدم لزبوس فإن نفس القربان التكفيرى يصلح لأفروديت الشرقية. ولكن فى حالة الكيش المستخدم كتقدمة للخطيئة لدينا مايدل على عدم وجود تحديد لإله واحد؛ فحين تم جلب إيمانيدس الى أثينا لوقف الوباء ترك خروفا أبيض وخروفا أسود بمضيان بلا قيد، وأمر بذبح كل منهما لإله المكان الذى يرقد فيه (Diog. Laert. i. 10) وقد أتى هذا النمط من التكفير من كريت التى كانت من بين الجزر التى عبر عليها التأثير الشرقى الى اليونان. والحقيقة أن تقديم الخراف أو الكباش كقرايين تكفير على مذابح أفروديت الشرقية يبدو وكأنه تال لطقس الحيرة الذى أشرنا اليه لتونا. ونفس الشئ ينطبق على قرطاجة حيث يوجه قربان الحملان الستة لتهدئة غضب الإلهة.

وأتمنى أن تكون هذه الاعتبارات كافية لتبرير وجهة نظرنا عن الطقس القبرصى ولتأيد التصحيح المقترح للنص. فكان القربان تكفيريا وبالتالي فقد كان κωδιω مناسباً للطقس؛ إلا أن استخدامها غير مفهوم تماماً، فى حين أن تصحيح كلمة εσκεπασμενοι يعيد معنى يعطى لهذه السمة نفس الطابع الذى كان لها فى الطقوس المتشابهة. ولا يظهر أهم جوانب الطقس إلا حين

نربطه بحقيقة احتفظنا بها في الخلفية، لأن مغزاه يعتمد على نظرية عن القربان التكفيرى والسرى لم تحظ بالقبول العام بعد. فالخروف أو رأس الحروف هي رمز ديني يتكرر دائما على المسكوكات القبرصية؛ وعلى بعض هذه المسكوكات نجد صورة أعلن الخبراء أنها صورة أفروديت وهي تمسك بركة كبش يجرى وفروته. وهذه الطريقة تقارن بغيرها، وهي تبدو شرقية ولو أنها ليست قبرصية حيث تتركب أفروديت كبشا (De Luynes, *Num. Cypr.* Pl. v. 3, vi. 5) والمراجع في (Stephani, *Compte-rendu for 1869*, p. 87). والاستنباط هو أن الحروف في قبرص كان هو الحيوان المقدس لعشتار أفروديت. وفي هذا الصدد من المهم أن نلاحظ أن الحروف لنجد يتكرر على أعمدة النذر السامية من النوعية المهداة لتانيت (شكل من أشكال عشتار) وبعل حمّان. ونجد أمثلة على ذلك في النقوش الفينيقية، لوحة ١، رقم ٣٩٨، ٤١٩، وعلى عمود من سولقى وردت صورة له لدى كل من بيروت وشيبييه، ٣، ص ٢٥٣. والصورة على هذه النوعية من الأعمدة من أنواع مختلفة، وتوحى في بعض الحالات بأنها قرايين، ولكن يبدو أنه كان من الضروري تقديم صورة أو رمز للإله. وحين يتم تصوير الحيوانات فإنها تعطى هذه الرموز. وهكذا نجد الأسماك التي كانت مقدسة بالنسيج لعشتار وطعاما محرما على أتباعها؛ أو ثور أو بقرة رمزا لعشتار صيدا؛ والفيل الذي لم يكن قربانا؛ والحصان الذي لنجد كثيرا على مسكوكات قرطاجة وهو رمز ديني بكل تأكيد حيث أنه كان مجنحا في بعض الحالات. ونستنتج من

هذه التشابهات أن الحروف في قرطاجة وفي قبرص كان مقدسا ويرمز لعشتار. وينبغي القول إنها نوع خاص من عشتار؛ فكما استوعبت هذه الإلهة عددا كبيرا من الأنواع المحلية في تطور نزعة التوفيق بين المعتقدات التي تميزت به ديانة الساميين كان لها عدد وافر من الحيوانات المقدسة لكل منها مكانته المرموقة في بعض الأقداس أو في طقوس معينة. فأفروديت الحمامة ترتبط ارتباطا خاصا بعسقلان، والإلهة البقرة ترتبط بصيدا حيث كانت تعرف بأوريا عروس زيوس الثور (*De Syria*, iv)، وكانت تضع على رأسها رأس ثور حسبما يذكر فيلو بيليوس. وتعتبر عشتار الحروف نوعا آخر، ولكن يبدو أيضا أن موطنها الأصلي في كنعان، ففي سفر التثنية ١٣/٧ نجد أن نتاج القطيع يسمى 'عشتارات الغنم' أي إناث الغنم. وعبرة كهذه هبطت من الدين إلى مستوى الحياة العادية وظلت باقية بين العبرانيين الموحدين تعد دليلا شديداً القدم على ارتباط عشتار بالغنم؛ ومن المستحيل أن نفسرها بالاعتراف صراحة أن عشتار كان لها في الأصل شكل خروف في أحد أشكالها وأنها هي نفسها كانت خروفا كما كانت حمامة أو سمكة في أشكال أخرى.

ويمكن الاعتراض على ذلك بأن الكبش أو الحروف لم يكن رمزا لتانيت، بل للإله الذكر بعمل حمّان الذي كان يرمز إليه في تيراكوتا (Perrot et Chipiez, iii. 73) بقرون كبش وبوضع رأسه على رأس خروف. إلا أن النقش الذي أشرنا إليه من قبل كان موجهًا لتانيت وليس لتانيت وبعل حمّان

معا وهو ما يبين أن الرمز المصاحب كان ملائماً للإلهة ولشريكها الذكر على السواء.

ويمكن القول إن نفس الرمز الحيوانى كان ينتمى الى الأعضاء الذكور والإناث فى نقطة الاقتتران؛ وفى حالة إلهة تقدم فى الغالب فى صورة خثوية لاداعى حتى لاقتراض أن رمزها هو النعجة ورمز شريكها الكبش. إلا أن رموز الخراف على أنصاب تانيت التى يشار إليها عادة باسم كباش هى فى الحقيقة بلا قرون وبالتالى فمن المفترض أنها ترمز للنعاج. ومن ناحية أخرى فإن كل الأغنام البرية وكثيرا من الفصائل الداجنة لها قرون فى كلا الجنسين مما يجعل من الممكن وجود إلهة خروف لها قرنين. والمثلث المتوج بدائرة وبقرن تتجه الى الخارج وهى الصورة التى نجدتها عادة على أنصاب تانيت ربما كانت رمزا للإله أو الإلهة دون تفرقة. والقرنان هاهنا بانجاههما الى الخارج لا يمكن أن تكونا قرنى ثور أو قرنى هلال، بل الأرجح أن يكونا قرنى خروف.

وتذكرنا مسكوكات أفروديت القبرصية التى تتخذ فيها وضع من تسبح وراء كبش يجرى بأسطورة هيله والكبش الذهبى، إلا أنها تماثل نمط أوربا والثور أيضا. وفى هذا التشابه ينبغى أن نتذكر أن الإله الذكر الذى يرتبط بالكبش ارتباطا خاصا هو هرمس، وأن الإلهة القبرصية كانت تعبد فى هيئة مخنثة يطلق عليها تيوفرستوس اسم «هرمافروديت». وقد سبق أن أشرنا الى هذه الشخصية المخنثة فى تفسيرنا لأسباب تفضيل أفروديت البافوسية

(والفرطاجية على ما يبدو) للضحايا من الذكور؛ ولدينا الآن سبب آخر لافتراض أن عشتار المخنثة أو الملتحية هي التي كانت ترتبط بالكبش بصفة خاصة. فعلى أحد الأنصاب التي ذكرناها لتونا وعليه صورة تانيت تحت رمز خروف (CIS . 419) نجد أن النقش لا يحمل عبارة "إلى السيدة تانيت" كالعادة، بل «إلى سيدى تانيت». وإن لم يكن هذا خطأ في التحت فهو يشير إلى نفس الاتجاه. وقد يكون لقب 'تانيت فن بعل' العبرى الذى أثار جدلا واسعا لا يعنى إلا «تانيت بوجه بعل»، أى الإلهة الملتحية.

ولو كانت الإلهة القبرصية إلها خروفا فإن الطقس هاهنا يمثل قربان تكثير يقدم فيه الكهنة للإلهة الخروف حيوانا من نفس فصيلتها وهم متخفين فى هيئة خراف. من ثم فالطقس يشبه قربان لويبركاليا الرومانى وهو قربان تطهيرى لفاونوس تحت اسم لويبركوس. وكانت صورة لويبركوس فى هذا القربان عارية وكان متدثرا بجلد عنزة (Justin, xliii. 1. 7). وهنا فى التطهير الأكبر فى الخامس عشر من فبراير نجد أن أتباع لويبركوس الذين كانوا يسمون باسم إلههم يتقربون بالماعز ويهرولون فى المدينة وهم عراة وملطخين بالطين ومتسحين بجلد الماعز ويوجهون للنساء اللاتي يرغبن فى المشاركة فى الطقس ضربات بسياط مصنوعة من جلود الضحايا تسمى «قيرُوا». وكلا القربانين شكلان من أقدم أشكال الطقوس السرية المقدسة والتكفيرية يؤكد فيه الأتباع

على قرابتهم للإله الحيوان ويتقربون فيه بحيوان من نفس فصيلته لا يحل فيه
رفعه على المذبح إلا في هذه المناسبات السرية.

✱

الملحوظة الإضافية (ح)

ملحوظات أخرى على عهد الدم

هناك مايدل على بقاء نمط العهد الذى ورد وصفه لدى هيرودوت بين العرب، والذى كان الدم فيه يسحب من الأطراف المعنية نفسها، ويكمن هذا الدليل فى لفظ «محاش» (أى مجروحين) بمعنى «حلفاء» (النابعه، ج ٢، ص ١ ج ١٧، ص ١ ط ديرنب.). وفى مقال شيق عن كتابنا بعنوان *Kinship* (= *Literaturbl. f. or. Phil.* 1889, p. 25) يرى جولدتسيهر أن هذا اللفظ معناه 'محروقين'، وهو تفسير تقليدى، ويعتقد أن لدينا فيه مثالا على عهد يتم بالنار كذلك الذى يشير اليه الجوهري (انظر Wellh. p. 124) والتويرى تحت عنوان 'نار الهولة'. ومع ذلك فلا يبدو أن النار فى الحالة الأخيرة كانت تمس الأطراف المعنية؛ وما نعرفه هو أن كل قبيلة كانت لها نار مقدسة وأنه حين يكون هناك نزاع بين شخصين كانا يقسمان بجوار النار بينما يرش الكهنة الملح عليهما. وورد ذكر قسم بالرماد والملح لدى الأعشى فى سطر اقتبسناه لمهاوون عن الأغاني ٢٠، ١٣٩، ولما كان 'رماد القدر' دليلا على كرم الضيافة فلعل القسم بالنار والملح ليس أكثر من حلف برباط الطعام المشترك الذى يربط بين أفراد القبيلة. إلا أن هذا لا يقدم تفسيراً كاملاً لإطلاق اسم 'نار الهولة' أى الخوف على النار، كما أن الإشارات الشعرية اليها تبين أن القسم كان قسماً

رهيباً بحق، أى كان ينطوى على خطر لمن يحلف حاثناً بيمينه؛ ولكن يجب أن نتذكر أن من يحنث بيمين طهارة فى العقيدة العربية يموت بحكم الإله (البخارى، ٤، ٢١٩ وما بعدها؛ ٨، ٤٠ وما بعدها). من ثم فإننا نرى أننا يجب ألا نسعى إلى ربط المحاش بنار الهولة. فلو كان اللفظ السابق معناه 'محروقين' فالأرجح أن نفترض أن الإشارة موجهة إلى عادة الوسم (وهى أيضاً تسمى 'نار')؛ فنعرف من الأغاني، ج ٧، ص ١١٠ أن الوسم كان ينطبق فى بعض الحالات على البشر بالإضافة إلى الماشية. إلا أن 'محش' تعنى 'جرّح، خدش' فى المقام الأول ولما كان واضحاً من أداة التعريف فى لسان العرب أن التفسير التقليدى للفظ غير مؤكد فإننى أرى أن أقرب الآراء إلى الطبيعة هو أن نأوك 'محاش' بمعنى 'المجروحين'.

بمرور الزمان بدأ العرب فى استخدام مختلف البدائل لدم العهد كالرّب أى عصير الفواكه المكثف (أو ربما ثفل الزبد بعد تنقيته) والعطور والماء المقدس من عين مقدسة (Kinship, p. 261; Wellh. p. 121). وفى كل هذه الحالات يمكن أن نرى أن هناك شيئاً ما فى البديل يجعله مرادفاً للدم. وفيما يتعلق 'بماء الحياة' من الواضح مما قبل فى المحاضرة الخامسة عن قدسية عيون الماء المقدسة. وكانت العطور هنا أيضاً عادة ماتستخدم على هيئة مراهم؛ والمراهم - الشحم المقدس فى المقام الأول - مرادف للدم كما تبين من المحاضرة العاشرة. ولو كان الرّب فى هذا السياق معناه ثفل الزبد فالاستعانة به فى إقامة العهد تفسّر

بقُدسية المراهم؛ أما إذا كان معناه عصير الفواكه كما يفهم من التقاليد فلا بد أن نتذكر أن عصائر الخضراوات في حالات أخرى؛ أنت تعتبر نوعاً من الدم (supra , pp. 133, 230).

والعبارة العبرية 'كرت كريت' (أن ينمهد' (حرفياً بمعنى أن يقطع) مشتق بصورة عامة من الشكل التفسيرى للقربان الذى وردت الإشارة اليه بسفر التكوين ١٥، إرمياء ١٨/٣٤ حيث يتم تقطيع الذبيحة الى جزئين تمر الأطراف المعنية بينهما؛ ويفسر هذا الطقس مرة أخرى على أنه شكل رمزى للعنة كما لو كان من حلفوا اليمين لبعضهما البعض تعهداً إذا حنث أحدهما بيمينه يقطع الى جزئين كالذبيحة. إلا أن هذا لا يفسر السمة المميزة للطقس، أى المرور بين الجزئين؛ ومن ناحية أخرى نجد فى سفر الخروج ٨/٢٤ ﴿هذا هو دم العهد الذى قطعه الرب معكم﴾ أن تقسيم القربان ونضح الدم على الطرفين يسيران جنباً الى جنب. ولعل القربان كان يقسم الى جزئين (كما يقسم الدم الى جزئين كما ورد بسفر الخروج) حيث كان الطرفان يشتركان فى التهامه؛ وحين توقفت عادة التهامه كان الطرفان يقفان بين الجزئين رمزاً على أنهما قد أخذاً مع روح الذبيحة. ويتأكد هذا التفسير بالنظر الى عادة أمم الغرب التى كانت تمارس نفس الطقس بالكلاّب وغيرها من الذبائح غير العادية كطقس تطهيرى أو تكفيرى؛ انظر الأمثلة التى جمعها بوكارت (Bochart, *Hieroicon*).

56. lib. ii. capp. 33. وهناك العديد من الأمثلة على قربان كان يحمل أو يرش دمه حول المكان أو الأشخاص المراد نقل تأثيره اليهم.

الملحوظة الإضافية (ط)

المحرمات المرتبطة بالحج والنذور

إن موضوع المحرمات أو القيود الدينية المفروضة على أى عابد ورع من الموضوعات الهامة التى تستحق قدرا من الاستفاضة فى التناول. وهذه القيود اختيارية فى بعض الحالات، فلا تظهر إلا حين ينذر النذر؛ وفى حالات أخرى تكون لها طبيعة القواعد الثابتة والأعراف ويخضع لها أى ناذر. وإلى هذه الفئة الأخيرة تنتمى القيود المفروضة على كل حاج من العرب القدماء، فيجب ألا يحلق شعره أو يصففه ويجب أن يمسك عن الجماع وعن سفك الدم وما إلى ذلك. وإلى الفئة الأخيرة تنتمى الالتزامات الخاصة التى يطلق عليها العبرانيون اسم "إسار" أو "إسار" كما ورد بالمزمور ١٣٢ الفقرة ٣ وما بعدها: ﴿لَا أَدْخُلُ خِيْمَةَ بَيْتِي لَا أَصْعَدُ عَلَى سُرِيرِ فِرَاشِي﴾؛ أو بأعمال الرسل ١٤/٢٣ ﴿لَا نَذُوقُ شَيْئًا حَتَّى نَقْتُلَ بَوْلَسَ﴾. ويلاحظ أن القيود من الفئة الاختيارية أحدث زمنًا من الفئة الأخرى ولا تظهر إلا عندما يبدأ العرف القديم فى التداعى؛ فكانت القاعدة فى الجزيرة العربية القديمة أن من عليه ثأر يجب أن يمسك عن معاشره النساء ومعاقرة الخمر والتطبيب بالعطور، إلا أن هذه القيود

تحولت في آخر عهود الوثنية وقبل ظهور الإسلام الى التزامات خاصة كما ورد لدى الواقدي مثلاً (ط كرمير، ١٨٢) أو في الأغاني، ٦، ٩٩. وحين يكون الالتزام اختيارياً فهو بالطبع يتخذ سمة حافز للإسراع بالوفاء بالنذر؛ وصاحب النذر يثير الحماس في نفسه بحرمانها من بعض متع الحياة الى أن يفنى بعهدته؛ انظر المرزوقي الذي يستشهد به رابيسكه، أبو الفداء، ج ١، ص ١٨ حيث يمكن مقارنة العبارة العربية «ما تكثرث النفس به» بالعبارة العبرية «أمر لعقوت نيفش» التي وردت بسفر العدد ٣٠ / ١٤.

إلا أن الالتزامات الثابتة التي ترتبط ببعض النذور فلا يمكن تفسيرها في ضوء هذا المبدأ، وحين تدرس تفصيلياً يتبين أنها مجرد محرمات ترتبط بحالة التكريس والنذر، وهي في الحقيقة نفس المحرمات المفروضة بلا نذر على كل من يشغل بالتعبد أو بأداء قداس كهنوتي بقدس الإله، بل على كل من يدخل الموضع المقدس. لذا فقد كان على الناصري العبراني أن يمسك عن الخمر وعن النجاسة الناتجة عن ملامسة الميت، وكانت نفس هذه الأحكام تنطبق على الكهنة أيضاً (اللاويين ٩/١٠، ١/٢١ وما بعدها). كما تنطبق حرمة الجماع المفروضة على الحاج العربي القديم على كل من ينخرط في العبادة أو يتواجد بموضع مقدس بين الساميين عامة؛ ولم يكن تحريم سفك الدم وبالتالي تحريم صيد الفرائس وقتلها إلا امتداداً للقاعدة العامة التي تحرم سفك الدماء على أرض مقدسة. وحين تنطبق نفس المحرمات المفروضة على الحاج على المحاربين في

الطريق الى الحرب وخاصة على من هم منذورين للثأر (Diw. Hodh. cvi. 14) فلا بد أن نتذكر أن الحرب عند الساميين بل عند كل الشعوب البدائية مهمة مقدسة والمحارب شخص مكرس للإله. فالجذر العربي 'حَلَّ' (والعبري حَلَل) الذى ينطبق على الوفاء بالنذر هو نفس الجذر المستخدم للدلالة على الخروج من حالة التحريم (كالإحرام ووفاء الأرملة بعدتها وما الى ذلك) والعودة الى الحياة العادية.

ويشير لمهاوون الى أن كلا من الفعل العربى 'نَذَرَ' والعبرى 'نَزَرَ' معناه الأول هو 'أن يكرُس للإله'. ففي النذر العادى ينذر المرء شيئا ماديا، وفي نذر الحج أو الحرب ينذر نفسه لفرض محدد. وليس فى العربية إلا جذر واحد للتعبير عن هذين النوعين من النذر، أما العبرية والسريانية فينقسم الجذر الى اثنين، أما 'نزير' فى هاتين اللغتين فهو 'الشخص المنذور'. ولفظ 'نزير' السريانى وخاصة حرف الزاى بوسطه ليس مجرد لفظ دخيل من العهد القديم، بل إنه ينطبق مثلا على العذراوات اللاتى يُنذرن لخدمة بلتيس (Is. Ant. i. 212). (1. 130).

وفى حالة الحج يبدو أن صاحب النذر ينذر نفسه بتقديم شعره وهو جزء من نفسه كتقدمة تقدم بقدس الإله. وسواء أكان نذر المحارب قد تأثر أصلا بنفس الطريقة، والوفاء بالنذر حين يتم بتقديم الشعر ليس إلا مسألة حدس، ولكن لا يستحيل فهمه. ولو كان الأمر كذلك فالأرجح أن الإله الذى يقدم له

الشعر هو الإله الذى تربطه بالعشيرة صلة قريى والذى كان يعتقد فى الديانة البدائية أنه يهتم بالشأى لدم القبيلة؛ وقد نفترض أن تقدمة الشعر من جانب المحاربين كانت تتم فيما يتعلق "بقربان العائدين" الذى سيرد الحديث عنه بالملحوظة "م". ولكن يلاحظ أن رأس الإنسان الخاضع للحرمة وشعره يعتبر مقدسا فى كل أنحاء العالم، وأن المفاهيم البدائية الخاصة بالشعر بوصفه مكمنا خاصا للروح كما سبق أن أشرنا فى المحاضرة التاسعة تكفى لتفسير ذلك دون إشارة الى تقدمة الشعر التى تعتبر مجرد تطبيق واحد من عدة تطبيقات لهذه المفاهيم. فمن السهل أن ندرك السبب مثلا فى تحريم حلق الشعر على من وهب حياته نذرا - كزعيم الماورى أو كصموئيل أو شمشون عند الساميين - أو وجوب اتخاذ احتياطات خاصة حتى لا يتدنس إن حلقه. وقد نستنتج من سفر حزقيال ٤٤/٢٠ أن كهنة الساميين كانوا يتركون شعرهم ينمو دون أن يقصوه كصموئيل مثلا، فى حين أن هناك من الكهنة من كان يحلق شعره كله ككهنة مصر؛ ويمكن تأويل كلتا العادتين بناء على مبدأ واحد، فكان احتمال تدنيس الشعر يتم تفاديه بعدم تركه ينمو على الإطلاق وكذلك بعدم السماح بملامسته. وكان الأمراء والكهنة أشخاصا منذورين عند العبرانيين، ولفظ "نَزِير" يستخدم فى بعض الحالات بمعنى "أمير"، فى حين أن لفظ "نيزِر" (نذر) معناه "إكليل". ولما كان الإكليل لايزيد فى الأصل عن شبكة تمسك الشعر عن الاسترسال، فإننا نرى أن شعر أمراء العبرانيين فى العصور القديمة كان محرما،

وأن شعر أبشالوم المسترسل (صموئيل الثاني ١٤/٢٦) كان أمانة على مكانته السياسية لا على غروره. وحين كان يُقص شعر أحد زعماء الماوري كان يجمع ويدفن بموضع مقدس أو يعلق بشجرة؛ وبما يذكر أن شعر أبشالوم كان يحلق في آخر كل سنة، أى بموسم الحج المقدس، وكان يجمع ويوزن فيما يوحى بطقس ديني شبيه بما ورد ذكره عند هيرودوت، ج ٢، ص ٦٥.

وإذا كان المبدأ العام واضحاً، وهو أن القيود المفروضة على المنذرين كانت فى الأصل محرمات ترتبط بحالة النذر فلا ينبغي أن نفترض أن هذه المحرمات يمكن تفسيرها دائماً وبالتفصيل؛ ففى غياب الدليل المباشر يستحيل على أهل العصر الحديث أن يتكهنوا بدخائل العقلية البدائية.

على أية حال هناك ما يمكن قوله عن فريضتين أو ثلاث فرائض تضافى بريقاً على الفكرة القائلة بأن القبول ماضى إلا حرمان يهدف الى منع الإنسان من المماثلة فى الوفاء بالنذر. فكان محرماً على الحاج السرياني أن ينام فى فراش طوال رحلته. ويعقد لها وزن مقارنة بين هذه الفريضة وعادة بعض قدماء العرب حيث لم يكونوا يدخلون بيوتهم من الأبواب فى أثناء الإحرام، بل كانوا يقتحمونها من الخلف، وهى عادة تعتبر تعديلاً مراوفاً لفريضة قديمة كانت تحرم دخول المرء بيته أصلاً. وهمزة الوصل المطلوبة للربط بين الفريضتين السريانية والعربية نجدها بالمرزومور ١٣٢/٣، كما يمكن مقارنة الأخيرة برفض أوريا النزول الى بيته فى أثناء حملته (صموئيل الثاني ١١/١١)، وربما بعادة بنى إسرائيل

بالعيش في أكواخ في عيد المظال، وهي عادة نجدها العديد من الشواهد عليها في الديانة القديمة. ومن منظور التحريم فإن هذه الفريضة تقبل تفسيرين؛ فإما أنها كانت حذرا من النجاسة أو يقصد بها منع تحول البيت والفراش الى محرمات لاتصلح للاستخدام الديني بملامسة المنذور لها. وقد نورد عادة أهل تاهيتي تأييدا للرأى الثانى، حيث كان الملوك يتمتعون عادة عن دخول بيت عادى خشية أن يتحول الى حرمة. ومهما كان الأمر فلا يمكن فصل العادة السريانية عن حالة الكهنة أو فصل الفريضة التى تحرم دخول أى بيت عن قيد مماثل كان مفروضا على النظام الدينى للركابيين (إرمياء ٩/٣٥ وما بعدها). وكان الركابيون وأهل الناصرة والعرب الوردعون يسكنون عن شرب الخمر، وكذلك كان يفعل كهنة المصريين (Porph., *De Abst.* iv. 6) والفيثاغوريون الذين كانت حياتهم كلها محاطة بشبكة من المحرمات. وهذه الحالات المماثلة لاتندع مجالاً للشك فى أن فريضة الإمساك لم تكن حرمانا تعسفيا، بل حرمة مرتبطة بحالة النذر. ويبدو مما ورد بسفر القضاة ١٣/٤ أن المشروبات المخمرة تدرج ضمن فئة اللحوم النجسة؛ قارن بين ذلك وتحريم الخمائر فى القرايين. كما أن الفريضة العربية التى تحرم غسل الرزس أو دهنه بالطيوب لم تكن من قبيل الزهد، بل كانت ناجمة عن حرمة الرأس التى لاينبغى ملامستها بطريقة قد تنزع الشعر عنها. ولم يكن العرب اللاحقون يدركون هذه الفرائض تمام الإدراك، وهو ما يبدو من اختلاف الروايات الخاصة بالنذر الواحد بين مختلف مصادره؛

فلنتظر مثلاً الى الإشارات التى وردت بأوائل هذه الملحوظة الى نذر أبى سفيان. وفى النهاية فإن ثوب التكفير الموصوف للحاج العربى القديم يمثل حرماناً فى نظر العرب المحدثين دون شك، إلا أن الثوب ليس إلا جلباب الجزيرة العربية القومى القديم اكتسب قدسية بتأثير من نزعة التحفظ الدينى بالإضافة الى المبدأ الذى فسرتاه لتونا (*supra*, p. 451) وهو أن الإنسان لا يؤدى المهام المقدسة بشيابه العادية خشية تحريمها.

الملحوظة الإضافية (ى) هيكل أورشلیم

قد يكون من المسلم به وجود مذبح من نوع ما قبل بناء المعبد بأورشليم حتى بدون الإشارة الصريحة الى ذلك بسفر الملوك الثانى ١١/١١، ٩/١٢ (الملوك الأول ٨/٢٢، ٥٤)؛ إلا أن هذه الفقرة لا تلقى الضوء على طبيعة المذبح. وتتناول هامنا (أ) مذبح المحرقة، (ب) المذبح التحاسى. (أ) طبقاً لما ورد بسفر الملوك الأول ١٠/٢٥ فقد بنى سليمان مذبحاً للمحركات وكان يقدمها عليه ثلاث مرات كل سنة. ويشيد المذبح من الحجارة كـمذبح آحاز ومذبح المعبد الثانى. وليست هناك آثار أخرى تدل على وجود مذبح كهذا قبل عصر آحاز، والبيت الذى حذف من الترجمة السبعينية للتوراة ينتمى الى سلسلة من الملحوظات المبعثرة ولا تشكل جزءاً من الرواية الأصلية

لتولى سليمان الملك ولها تواريخ متباينة ومصدر مشكوك فيه. وإذا تفاضينا عن هذه الفقرة فقد سبق أن قرأنا عن مذبح تم بناؤه بسفر الملوك الثاني الإصحاح ١٦، وهو المذبح الذي بناه آحاز على غرار المذبح (أى المذبح الرئيس) بدمشق. ومن الواضح أن ابتكار آحاز اتخذ سمة الثبات حيث كان المعبد الثاني أيضا منصة من الحجر. وطبقا للنص المصوّرى لسفر الملوك الثاني ١٦/١٤ وكما جرت العادة بترجمته تمت إزالة مذبح نحاسى لإفساح المجال لمذبح آحاز، إلا أن هذا المعنى يرد نتيجة للى نص مشوه؛ فاللفظ 'وايقرب' لا يمكن أن يتحكم فى المقعول الذى يسبقه، وللخروج بمعنى ينبغى إما أن نحذف عبارة 'وات ها مذبح' فى بداية الفقرة أو أن نقرأ 'أت' بمعنى 'عل'. والسباق الأول هو الأرجح؛ إلا أنه يترتب على ذلك فى كلتا الحالتين تشكيل اللفظ ليقرا 'وايقرب' وأن تكون الفقرة كلها وصفا دقيقا للطقس الجديد الذى وضعه الملك. وبذلك فإن الفقرة (١٢) تصبح على النحو التالى: ﴿صعد الملك الى المذبح الجديد (فقرة ١٣) وأصعد عليه محرقة وتقدمته وسكب سكبىه، ورش دمر ذبيحة السلامة لنفسه على المذبح (فقرة ١٤) النحاسى الذى كان أمام الرب واقترب من أمام الناووس، بين الناووس والمذبح (الجديد) (انظر سفر حزقيال ١٦/٨؛ يوثيل ١٧/٢) ونضحه (أى بعض الدم) على الجانب الشمالى من المذبح﴾. من ثم فالمذبح النحاسى كان قريبا جدا من الناووس، وكان المذبح الجديد أبعد قليلا عنه، ربما فى وسط الساحة التى

أصبحت مقدسة منذ عهد سليمان باعتبارها موضع المحرقة. كما يبدو أن المذبح النحاسي كان في الأساس مذبحا لرش الدم؛ فالملك يرش دم 'شيلاميم' عليه قبل نضجه على المذبح الجديد. ولكن طبقا للفقرة ١٥ يأمر برش دم كل القرايين التالية على المذبح الجديد أو 'العظيم'، في حين يخصص المذبح النحاسي لنوع محدد من التقدمة يقدمه الملك نفسه (حين يطلب ذلك). وطبيعة هذه التقدمة لا تتضح من كلمات الفقرة ١٥، ولكن يبدو من الفقرة ١٤ أنها تتكون من 'شيلاميم' يقدمها الملك بشخصه. خلاصة القول إن المذبح القديم لم يفقد مكانته، بل تم تخصيصه لاستخدام محدد؛ فمنذ ذلك الحين لم يكن لأحد أن يرش عليه دم تقدمه إلا الملك نفسه.

(ب) يبدو إذن أن المذبح النحاسي كان شيئا قديما ومقدسا وكان موجودا قبل آحاز بعهد بعيد واستمر قائما من بعده. ولكن ليس هناك مذبح نحاسي يذكر مستقلا سواء في وصف مكونات هيكل سليمان (الملوك الأول ٧) أو في قائمة الأواني النحاسية التي استولى عليها الكلدانيون. والتفسير الذي يفترضه المهاوزن (*prolegomena*, 3rd ed., p. 45) لا يتفق مع الحالة تماما، وهو أن صنع المذبح النحاسي تم حذفه من الإصحاح السابع من سفر الملوك الأول على يد واحد من المنقحين لم يجد داعيا لمذبح نحاسي جديد الى جانب المذبح الذي نسبه كاتب أسفار موسى الخمسة الى موسى، ولا يرى مخرجا من هذا اللغز إلا أن أفترض أن المذبح النحاسي الذي ورد ذكره بالإصحاح السابع من سفر

الملوك الثانى يتطابق مع أحد النصبين ياكين وبوعاز. فلم يكن ثم فارق فى العصور القديمة بين المذبح والحجر المقدس أو النصب، والنصب النحاسية ماهى إلا الأحجار المقدسة قديما - والتي غالبا مايرد ذكرها أزواجاً - مترجمة الى معدن. كما نجد فى استرابو (ج ٣، ص ٥) أن نصب هرقل النحاسية بقادش والتي كان ارتفاعها اثني عشر قدما هى الموضع الذى كان البحارة يقدمون عليه القرابين. ومذبح كهذا يدخل بالطبع ضمن نوعية القرابين التي تقدم بدون نار؛ ولكن طالما أن المَحْرَقَة كانت مقدمة نادرة لم يكن من الضروري وجود مذبح أو موقد ضخيم ثابت؛ فكان يكفى إقامة مَحْرَقَة من الخشب من حين لآخر فى وسط الفناء. صحيح أن الإصحاح ١٦ من سفر الملوك الثانى لا يشير إلا الى مذبح نحاسى واحد يستخدم لرش دم الذبيحة، إلا أنه من الواضح أن العادة قد قصرت هذه المهمة على واحد من النصبين فقط.

لذا فأجدنى أميل الى الاعتقاد بأن البدعة التي استنها آحاز تكمن فى إقامة موقد أو مذبح ثابت وفى سن قاعدة تقضى بأن يخصص هذا المذبح الحديد فى الأحوال العادية لطقس الدم الى جانب طقس النار. وبذلك يمكن إدراك الكمال الذى يوصف به طقس المذبح الحديد، فقاعدة آحاز كانت منذ ذلك الحين فصاعدا هى شريعة قدس أورشليم. ومع ذلك يداخلنى شعور بأنه لاتزال هناك مشكلة فيما يتعلق بحرق شحم الشيلاميم وهى عادة كانت تمارس عند بنى إسرائيل حتى قبل العهد الملكى (صموئيل الأول ١٦/٢). ففى الأعياد الكبرى

يتضح أن شحم التقديمات العادية كان يحرق بالإضافة الى المحرقة على جانب من الساحة (الملوك الأول ٨ / ٦٤)، أما ما كان يفعل به فى المناسبات الأخرى فهو أمر يصعب تحديده. على أية حال فلا بد من الإشارة الى أن أعمدة النصب النحاسية كانت عبارة عن منارات أو مشاعل ضخمة. وكانت بها طاسات (الملوك الأول ٧ / ٤١) كطاسات المنارة الذهبية (زكريا ٤ / ٣) ونصب كأنصاب المذبح النارى. من ثم فيبدو أنها بنيت على غرار منارات المذبح التى نراها مصورة على الآثار الفينيقية؛ انظر CIS. pt. I. pl. 29; Perrot & Chipiez, *Hist. de l'Art*, vol. iii. 81 sqq والشبه بينها وبين المنارة فى وصف الأنصاب العبرانية يلاحظ أيضا فى النصبين التوأم المصورين على المسكوكات أمام معبد بافوس. وهناك طاسات مماثلة يقف الأتباع أمامها فى حالة تعبد لمجدها مصورة على الأحجار الآشورية المنقوشة؛ انظر *Glyptique Orient*. vol. ii. fig. 46. وفى معظم الأمثلة الآشورية لايسهل تمييز الشمعدان عن الشجرة المقدسة التى تتوجها نجمة أو هلال. كما كان للمذابح العبرانية على شكل أنصاب ارتباط بالشجرة المقدسة كما يتضح من عبادتهم للرمان، ولكن كذلك كانت المنارة الذهبية التى أخذت تعبيراتها الزخرفية من شجرة اللوز (الخروج ٣٧ / ١٧).

من الصعب أن نصدق أن الأنصاب الضخمة بهيكل سليمان التى كان ارتفاعها إن لم تكن المقاييس مبالغاً فيها يبلغ سبعة وعشرين قدماً كانت

تستخدم مذابح للنار؛ ولكن لو كانت كذلك فيفترض أن الطاسات كانت تغذى بشحم الذبائح القربانية. ولاشك أن أحد أنواع مذابح النار عند الفينيقيين والآشوريين كان عبارة عن طاس وليس موقد، وبازدياد التشابه بين هذا النوع من النصب القديم أكثر من الشبه بينه وبين المنصة العريضة التي تناسب وضع مُحرقَة عليها فربما أمكن اعتباره أقدم أنواع مذابح النار. أى أن مذبح النار الثابت بدأ بإضافة عملية استهلاك شحم القرابين العادية إلى الحجر المقدس في وقت كانت المحرقات فيه لا تزال تحرق على موقد. ولو أن لفظ 'أرييل' (موقد الرب) كان يشير في الأصل إلى مذبح عمودي كهذا فإننا نتخلص من عقبة تأويلية كؤود بسفر صموئيل الثانى ٢٣/٢٠؛ إذ سينضح أن مائدة بنايامو تتمثل فى الإطاحة بنصبى النار بالحرم القومى لمؤاب وهو عمل ربما كان يحتاج فى تلك الأيام إلى شجاعة أكبر من مجرد قتل 'رجلين فى شجاعة الأسود'. وعلى عمود ميشع يظهر موقد للرب باعتباره شيئاً يمكن تحريكه من موضعه، وهو ما يتفق مع الرأى الذى اقترحنه منذ قليل. ولنتقارن ذلك بالنصبين التوأم الخفاصين ببعل صور واللذين كان أحدهما يضى ليلاً (Herod. ii. 44). وسلاحظ أن هذا النقاش يضى قدراً من المصادقية على فرضية جروشيوس بأن الـ 'حمّانيم' بسفر أشعيا ٨/١٧، ٩/٢٧ هى πυρεια. وأخيراً قد يلاحظ أن الفقرة ١ من الإصحاح ٩ من سفر عاموس تزداد وضوحاً لو كان مذبح بيت إيل نصبا يتوجه نوع من تاج عمود يحمل طاساً

كطاسات أورشليم. فالمذبح نفسه هو الذى يسقط، وهو ما يتطلبه السياق والتماثل بينه وبين الفقرة ١٤ من الإصحاح ٣: «اضرب تاج العمود حتى ترجف الأعتاب وكسرهما على رؤوس الأتباع جميعاً».

الملحوظة الإضافية (ك)

المرتفعات

حاولنا فى متن المحاضرات أن نستكشف تاريخ مذبح النار وأن نبين كيف كان موضع الذبح والمحرقة كانا يلتقيان فى النهاية فى موقد المذبح. وفى هذه الملحوظة سنقدم بعض أسباب اعتقادنا بأن التغيير التدريجى للرأى وجعل الحرق وليس الذبح أهم جوانب القربان ترك بصمته أيضا بطريقة أخرى بالتأثير على اختيار مواضع التعداد.

لوحظ فى المحاضرة الخامسة أن أقداس الساميين الشماليين كانت تقع خارج المدينة فى العادة. ولا يبدو أن الحال كذلك بالجزيرة العربية حيث يبدو أن معظم الأقداس كانت تقع فى مناطق رطبة بجوار الآبار والأشجار. وحتى فى أراضى الساميين الشماليين وجدنا آثار أقداس بجوار عيون الماء وتحت المدن وهى أقدم من المواضع المرتفعة فوق التلال. وفى أورشليم نجد أن قدسية جيهون وعين روجل أقدم من قدسية هضبة صهيون التى تفتقر الى المياه فوق المدينة. وفى مناقشة السمات الطبيعية للمواضع المقدسة رأينا كيف أن المواضع

الغنية بالماء والأشجار تزداد احتمالات اتخاذها أقداساً، ورأينا أيضاً أن اعتبار المناطق الجبلية مواضع مقدسة أمراً منطقياً؛ لكننا لم نجد سبباً طبيعياً لاتخاذ قدس على ربوة جرداء. وكثيراً ما يفترض أن المذابح كانت تبنى على مواضع كهذه لأنها كانت مفتوحة إلى السماء وأقرب من غيرها من بقاع الأرض إلى آلهة السماء؛ لكن هذا التفسير يصادر حقناً في الافتراض. ومن ناحية أخرى لو صح التفسير الخاص بأصل المَحْرَقَة الذي تناولناه من قبل يتضح أن قمة التل الجرداء غير المطروقة فوق بلدة ما قد تكون من المواضع الطبيعية التي يرجح اختيارها للحرق والمَحْرَقَة. وبمرور الوقت تتحول بقعة محددة من التل إلى الموضع الثابت للحرق، وما أن بدأ اعتبار اللحم المحترق تقديم غذائية تقدم للإله كان موضع الحرق نفسه يتحول إلى قدس. وفي النهاية يصبح هو القدس الأكبر بالبلدة فيتم تجهيزه بكل الملحقات القديمة من أعمدة مقدسة وأنصاب قربانية.

ولاسيلاً للإثبات بأدلة مباشرة أن المرتفعات أو أقداس التلال عند الساميين كانت مواضع للمَحْرَقَات في المقام الأول، ولكن الاحتمال قائم بغض النظر عن الرأي الذي استعمرناه لتونا. وفي الجزيرة العربية لا نقرأ إلا عن قدس واحد كان به 'مكان للحرق' ألا وهو تل قزح بالمزدلفة. ويتم قربان أشعياء عند العبرانيين على جبل (التكوين ٢٢/٢)، وكذلك محرقة جدعون. والأرجح أن الحداد السنوي على جبال مذبيح بجلعاد كان مرتبطاً بقربان على الجبال يعتقد

أنه يمثل قربانا آدميا قديما (القضاة ١١/٤٠). وفي سفر أشعيا ٢/١٥ يصعد المؤابيون في ضيقهم الى المرتفعات للبكاء وربما لتقديم مُحْرقات للتكفير. ويزور سليمان مرتفعات جبعون ليقدم مُحْرقة (الملوك الأول ٣/٤)، ولفظ 'قطير' (أى حرق لحم القربان) هو اللفظ المعتاد الذى ينطبق على قداس المرتفعات. وهناك فارق بين المكان المرتفع (باما) والمذبح (مذباح)، وهو فارق ظل معترفنا به فى التوراة حتى نهاية المملكة (الملوك الثانى ٢٣/١٥؛ أشعيا ٣٦/٧)؛ إلا أن 'باما' هى اسم ينطبق على أى مزار أو مذبح وثنى.

الملحوظة الإضافية (ل)

قربان المحاربين المظفرين

كانت العرب حسب رواية أبى عبيدة يتقربون بعد كل غزوة بحيوان من الغنائم ويولون به قبل تقسيم الغنيمة (الحماسة، ص ٤٥٨؛ انظر لسان العرب ١٠/٢٤٠؛ Reiske, An. Musl. i. 26 sqq). وكانت الذبيحة فى هذه الحالة تسمى 'نقيعة' أو بالأحرى 'نقيعة القُدَام' أى ذبيحة العائدين الى ديارهم. والفعل 'نَقَعَ' يستخدم بصفة عامة بمعنى الذبح للضيف، إلا أن معناه الأولى هو التقطيع أو التمزيق، مما يجعل اسم 'نقيعة' يشير الى طريقة خاصة لقتل الذبيحة. ويبدو من رواية نيلوس أن ذبائح العرب كانت صفوة الغنيمة حيث كانوا يتخيرون للذبح صبيا جميلا أو جملا أبيض خلو من العيوب إن لم يكن

فى الغنيمة صبية من الأسرى. ويتفق الجمل مع نقيعة العرب تماما، ولعل الاسم معناه ذبيحة ممزقة الى قطع بالطريقة التى وصفها نيلوس. لذا فربما لم يكن القربان المقدم للمحاربين لدى عودتهم من غزوة وليمة عادية، بل طقس قديم للعشاء الربانى كانت الذبيحة فيه حيوانا مقدسا أو لعله كان إنسانا بالفعل.

وضرورة لم شمل المحاربين لدى عودتهم فى عمل دينى مقدس تبدو أمرا طبيعيا تماما؛ وهو أمر يندرج ضمن نفس فئة عادة حلق المرء لرأسه بقدس الإله لدى عودته من رحلة، ويدل فى أقدم معانيه على إعادة الروابط المقدسة للحياة العادية، وهى روابط ربما كانت تضعف نتيجة للتغيب عن مضارب القبيلة. إلا أن قربانا من هذا النوع قد يبدو فى المصور اللاحقة تكفيريا أو تطهيريا، وبالتالي فقد فرض على المحاربين التطهر الكامل بعد عودتهم من المعركة قبل السماح لهم بدخول بيوتهم مرة أخرى (العدد ٣١/ ١٩ وما بعدها). ومن ناحية أخرى لاشك أن النقيعة فى الجزيرة العربية القديمة حيث كان المحاربون يخضعون لنفس المحرمات التى يخضع لها المحرم للحج كانت وسيلة فك الحرمه وبالتالي العودة الى الحياة العادية.

تمكننا هذه الملاحظات من إلقاء الضوء على قربان الأسرى أو صفوتهم. ولم يكن هذا القربان من قبيل النار، فالنار يؤخذ دون عمد فى ساحة القتال. والأسير حسب وصف نيلوس هو صفوة الفرائس التى يتم اختيارها لغرض دينى ما؛ وربما كانت عادة تفضيل ذبيحة آدمية على جمل من أصل ثانوى

كغيرها من عادات القربان الآدمي. على أية حال يبدو أنها شديدة القدم، لأن شاول يصفح عن أجاج لكى يتم ذبحه، ويؤدى صموئيل هذه التقدمة بذبحه 'أمام الرب' بسجلجال. وفى هذا كما فى سائر حالات القربان الآدمي نجد أن اختيار أحد الغرباء بديلا عن ابن القبيلة لا يمت لجوهر الطقس بصلة، فيفقد يفناه نذره لدى عودته من ضرب العمونيين بقربان ابنته.

ولفظ نقيعة طبقا لما ورد عن علماء اللغة العرب قد ينطبق على القرايين المقدمة فى مناسبات متباينة غير العودة من الحرب، كالتتويج مثلا أو الزواج؛ فى حين أنه يبدو أن اللفظ يتخذ معنى شديد العمومية وينطبق على أى ذبح لإكرام الضيف. وللإطلاع على المناسبات التى يميل العرب فيها لقتل ذبيحة وهى مناسبات تشبه تلك التى يسمح فيها بذبح الماشية المقدسة عند الشعوب الأفريقية (*supra*, p. 298)، انظر بيت الشعر الذى ورد بلسان العرب ج ٦، ص ٢٢٦، ج ١٠، ص ٢٤٠ (وانظر تاج العروس، ج ٥، ص ٥١٩) حيث تشمل اللحوم المرغوبة الخُرس والعذار والنقيعة. ويشير الاسم الأول الذى يطلق على المرق المقدم للنساء الى الوليمة التى تقام عند ولادة طفل؛ والعذار هى الوليمة التى تقام احتفالاً بالختان. وفى مقالة سابقة لى (Journ. Phil. xiv. 124) ربطنا بين اللفظ العربى 'خُرس' واللفظ العبرى 'مَراشيم' (تعاوِذ). فالطعام الذى تتلى عليه الرقى هو طعام مقدس بالطبع.

هوامش

١ لذا فإن الشكل المناسب للشيطان في أساطير القديسين السريان والذي يضطر الى العودة اليه حين يواجه اسم المسيح أو علامة الصليب هو شكل أفعى سوداء (Mar Kardagli, ed.) (Abeloos, p. 39; Hoffmann, *Syr. Akten*, p. 76).

٢ ويشير سهيلي في شرحه لابن هشام (ed. Wüst. ii. 41 sq.) الى أكثر من مثال على قيام المسلم بتكفين أفعى ميتة في قطعة من ثيابه ويدفنه. ويقال إن عمر الثاني فعل ذلك. وفي حالته كانت الثعبان "جنبا مؤمنا"، وهو ما يعد محاولة لتبرير فعل يدخل ضمن الخرافات البدائية؛ انظر الدميري، ج ١، ص ٢٣٣.

٣ انظر البيضاوي، الحماسة، ص ١٠٧، البيت الأخير، والأغاني، ج ١٦، ص ٢٧، ٣١. وبالنسبة للوثنيين السريان انظر الفهرست، ص ٣١٩. وورد في "الأسباب" للوحيدى أن الخائف لم يكن يسمح لها بالبقاء بالبيت، وهو قاعدة متبعة عند البدائيين. وكانت "العارك" حسبما ورد بكتاب "الأمثال" للمفضل الضبي، ص ٢٤، تعزل عن قومها في كوخ على أطراف المخيم. ونفس هذه العادة ترد في أسطورة سقوط الحطرة (الطبري، ج ١، ص ٨٢٩). ويبدو أن الفتاة حين تحبض لأول مرة تحدد إقامتها بكوخ أو خيمة؛ انظر لسان العرب مادة "معصر". وهو أمر شائع في العالم كله أيضا. كما يتم تحديد إقامة الأرملة أيضا؛ انظر مادة "حفش".

4 Menander, *ap. Porph., De Abst.* iv. 15; Plut., *De Superst.* x.; Selden, *De Diis Syris*, Synt. ii. Cap. 3. انظر. للمزيد عن الحالات البدائية المماثلة انظر. Frazer, *Totemism*, p. 16 sqq.

٥ يبين هذا التشابه أن العقيدة العربية ليست مجرد شكل مضمحل من تكريس أقدم للاستخدامات المقدسة الإيجابية.

٦ تدل اللاحقة على أن الفعل متعد؛ فليس المعنى "لأنى أقدم منك"، بل "لأنى سأجعلك

مقدساً". لذا فإن علينا أن نراجع سفر حزقيال ١٩/٤٤، ١٢/٤٦ حيث وضعت المحاذير لمنع الناس من اكتساب القدسية بالدنو من الثياب المقدسة واللحم المقدس.

٧ لعل هذا المبدأ هو الذى قام عليه الحكم بمعاينة أى شخص يدنو من الحمى بنزع ثيابه. وربما كانت القصة التى تحكى عن عمر مزينة أنه كان يمزق ثيابه كل ليلة حتى لا يلبسها غيره (ابن دريد، ص ٢٥٨) بقية حرمة لديمة كانت تضى على النبالة.

٨ انظر ما قبل عن جلد الضحية باعتباره مادة للوب مقدس، *Supra*, p. 437 sq.

٩ لاشك أن لفظ "قداس" العربى لفظ دخيل قديم من هذا اللفظ؛ أما لفظ "قدیس" وهو اسم يبنى قديم كان يطلق على اللؤلؤ (انظر تاج العروس) فربما كان تعبيرا مستقلا عن نفس الفكرة. ١٠ وكانت الحلوى تستخدم كتمايم لحماية الأعضاء الرئيسة للحركة (البدان والقلمدان) وفتحات الجسم خاصة (أقراط الأذن وأقراط الأنف التى تتدلى على الفم؛ والحلى التى تعلق على الجبهة لحماية العينين). ولجد لدى دوتى (Doughty, ii. 199) رجلا يحشو أذنيه بالقطن قبل الهبوط إلى بئر مسكون بالجن. وكانت تتم حماية الفتحات السفلية بالثياب، وهو أمر له مغزى دينى (2, *supra*, p. 437, note). وتنطبق بعض الملحوظات على الوشم والكحل والحضاب.

١١ الشخص الذى يتوى استخارة الوحي ينتسل ويتطيب ثم يرتدى قميصا من الكتان ونعلا (Pausanias, ix. 39. -J. G. Frazer).

١٢ والمكان فى سفر القضاة (٩/٤٥) مفروش بالملح، وهو ما يفسر عادة بالإشارة إلى عقم الأرض الملحة. إلا أن نثر الملح له مغزى دينى فى مواضع أخرى (حزقيال ٤٣/٢٤)، وهو رمز للتكريس والتحرير.

١٣ انظر نقش أبوللو ليرمينوس *Apollo Lermenus, Journ. Hell. Studien* viii. 380 sqq. ولم تكن هذه عقيدة إغريقية.

١٤ كان هناك قربان يسمى "نقيمة" يسبق اقتسام الغنائم عند العرب. انظر الملحوظة الإضافية

م' -

- ١٥ يستدل على أن قربان الفصح كان في الأصل قربانا بالأبكار من المهاوزن (Wellh., 1. *Prolegomena*, chap. iii). وفي نهاية الأمر انفصل حمل الفصح عن الأبكار؛ فتم الإبقاء على الأول بمعظم طقوسه القديمة المتميزة في حين استمر تقديم الآخر بقدس الرب على المذبح، وكان كل لحمه حقا للكاهن (المسدد ١٨/١٨). إلا أن الأبكار في تشريع النشبة (١٧/١٢ وما بعدها، ١٩/١٥ وما بعدها) لم تكن قد اتخذت طابع الجزية الدينية بعد.
- ١٦ الملوك الثاني ٣/٢٧؛ Porph., Philo Byblius in *Fr. Hist. Gr.* iii. 571; *De Abst.* ii. 56.
- ١٧ لا من النص نفسه؛ انظر 46. cap. ii. Lib. I. Pars I. Bochart.
- 18 Doughty, *Arabia Deserta*, i. 429; Blunt, *bedouin Tribes*, ii.
- 166: «كان موسم تكاثر الإبل في فبراير وأوائل مارس». وهناك بالطبع بعض الاستثناءات لهذه القاعدة؛ إلا أن القاهود «الصفى» كان يعتقد عند العرب أنه نسل هزبل (الحماسة، ص ٣٨٩).
- ١٩ يبدو أن تفضيل الضحايا من الذكور كانت له جوانب أخرى.

✱

أهم المصطلحات الواردة بالكتاب

altar	مَذْبَح؛ هَيْكَل الْقَرَابِين
Ammonites	الْعَمُونِيُّونَ (شُعْبٌ سَامِيٌّ سَكَنَ الْأُرْدُنَ قَدِيمًا)
antediluvian	يَنْتَمِي إِلَى عَهْدٍ مَاقَبْلَ الطُّوفَانِ
Apocalypse	سِفْرُ الرُّؤْيَا
ark of the covenant	تَابُوتُ الْعَهْدِ
ashera	سَارِيَّةٌ، نَصَبٌ، عَمُودٌ
Assyria	أَشُورٌ (مِنْ مَمَالِكِ الشَّرْقِ الْأَدْنَى الْقَدِيمَةِ)
Astarte	أَشُورَى
Astarte	عَشْتَر، عَشْتَار، عَشْتَرُوت (مِنْ إِلَهَاتِ السَّامِيِّينَ)
Babylonian Exile	السَّبْيُ الْبَابِلِيُّ
burnt sacrifice	الْمَحْرِقَةُ (الْقُرْبَانُ الَّذِي يُقَدَّمُ مَحْرُوقًا)
Canticum (Cant)	نَشِيدُ الْأَنْشَادِ (مِنْ أَسْفَارِ التَّوْرَةِ)
carcase	جَنَّةُ الذَّبِيحَةِ، جَسْمُ الْحَيَوَانِ الذَّبِيحِ، جَيْفَةٌ
chancel	مَذْبَحٌ، هَيْكَلٌ

Chemosh	كاموش (إله الموابين)
cultic purity	الطهارة
Deluge	الطوفان
Edomites	الأوميتون (من شعوب الشرق الأدنى القديم)
Gibeon	جبعون، جبعة
Gilead	جلعاد
gentile	غير يهودي
holocaust	محرقة؛ مذبح؛ ذبيحة محرقة
Jahovah	الرب، يهوه (إله بني إسرائيل)
Jahovistic	رتاني، نسبة إلى يهوه (إله بني إسرائيل)
Levitical	لاوي
Levitical law	التشريع اللاوي
Mizpeh	المصفاة (مزبيح، موضع بفلسطين)
Moabite	موابي
Nulgate	الترجمة اللاتينية للكتاب المقدس المعتمدة عند الكنيسة الكاثوليكية
offering	تقدمة، قربان

Paschal lamb	حَمَلُ الْفِصْحِ (أُضْحِيَّةُ تَذْبِيحِ بَعِيدِ الْفِصْحِ الْيَهُودِيِّ)
Passover	عِيدُ الْفِصْحِ عِنْدَ الْيَهُودِ
Pentateuch	أَسْفَارُ مُوسَى الْخَمْسَةِ (فِي الْيَهُودِيَّةِ)
(pl.) piacula	قَرَابِينَ التَّكْفِيرِ
piaculum (sg.)	قَرَبَانُ التَّكْفِيرِ
post-exile	مَابَعْدَ السَّبْيِ
Psalter	الزَّبُور
Psalters	مَزَامِيرُ دَاوُدَ
sacra	مَقْدُوسَات
sacra gentilicia	العَشِيرَةُ الْمُقَدَّسَةُ (عِيدُ الْقَرَابِينَ عِنْدَ الرُّومَانِ)
Samaria	السَّامِرَةُ (الضُّفَّةُ الْغَرْبِيَّةُ لِنَهْرِ الْأُرْدُنِ)
Samaritans	السَّامِرِيُّونَ (أَهْلُ السَّامِرَةِ بِفِلَسْطِينَ الْقَدِيمَةِ)
sanctuary	قُدُسٌ، حَرَمٌ، مَقْدِسٌ
sanctum	قُدُسٌ، حَرَمٌ، مَقْدِسٌ
sanctum sanctorum	قُدُسُ الْأَقْدَاسِ
septuagenarian	سَبْعِينَ

Septuagint	الترجمة السبعينية للتوراة (ترجمة يونانية للعهد القديم أعدّها اثنان وسبعون مترجمًا من اليهود في اثنى وسبعين يومًا)
Sidonians	الصيّدونيّون (أهل صيدا بفينيقيا)
sin-offering	تقديم الخطيئة (قربان يُقدّم التماساً للصّح عن الإثم)
Sinaite Inscriptions	النقوش السّينائية
Solomon's Temple	هيكل سلّيمان
Ten Commandments (the~)	الوصايا العشر
thank offering	قربان الشكر
totem	طوطم (نبات أو حيوان تتّخذّه العشيرة رمزاً لها)
totemism	الطوطمية (الاعتقاد بوجود رباط خفى بين العشيرة وبين أحد الكائنات)
urfa	الرّها (مدينة)
vow of the Nazirate	النذير

المحتوى

الصفحة

جـ	تقديم
١	المحاضرة الأولى
	مقدمة: الموضوع ومنهج البحث
٢٩	المحاضرة الثانية
	طبيعة المجتمع الدينى وعلاقة الآلهة بأتباعهم
٨٩	المحاضرة الثالثة
	علاقة الآلهة بالطبيعة والمواضع المقدسة والجن
١٤٩	المحاضرة الرابعة
	المواضع المقدسة وعلاقتها بالإنسان
١٧٧	المحاضرة الخامسة
	الأقداس والماء والشجر والكهوف والحجارة المقدسة
٢٣٣	المحاضرة السادسة
	القربان: تمهيد

٢٦٩	المحاضرة السابعة
	باكورة الثمار والأعشار والأطعمة القربانية
٢٩٥	المحاضرة الثامنة
	المغزى الأصلي للقربان الحيوانى
٣٤٣	المحاضرة التاسعة
	الأثر الدين للقربانى الحيوانى
	والطقوس الدينية المماثلة
٣٨٧	المحاضرة العاشرة
	تطور طقس القربان: قرايين النار وقرايين التكفير
٤٢٨	المحاضرة الحادية عشر
	التقدمات القربانية وقرايين التكفير:
	مفاهيم قرايين التكفير
٤٨٣	ملحوظات إضافية
٥٦٧	معجم بالفاظ الكتاب

رقم الايداع : ٩٧ / ٧٢٥٤

مطالع الاحترام بکوزیش انیل

هذا الكتاب

هذا كتاب قام على أساسه علم الأديان ويعتبر المرجع الرئيس في هذا العلم. ومع أنه صدر منذ أكثر من قرن إلا أن صعوبة لغته ومضمونه حالت دون ترجمته الى العربية طوال هذه المدة. وكانت أهمية الكتاب البالغة دافعا لنا على ترجمته باعتباره أحد أهم مصادر الدراسات السامية التي تتناول التاريخ القديم للجزيرة العربية والشعوب التي عاشت فيها.

يتناول الكتاب المعتقدات والفكر الديني عند الشعوب السامية القديمة بما فيهم العرب القدماء، ويصور المعتقدات والطقوس الدينية التي كانت متبعة في الجزيرة العربية وسوريا و بين النهرين، كما يسعى الى تأصيل هذه النطقوس والعادات في هذا الجزء الحيوى من العالم والذي يمثل مهد الفكر الديني ومهبط الأديان الثلاثة الكبرى، اليهودية والمسيحية والإسلام.

يتكون الأصل الانجليزى للكتاب من إحدى عشرة محاضرة تقع فى حوالى خمسمئة صفحة. وقد اعتمدنا فى ترجمته على الطبعة الأولى لعام ١٨٩٤. ومما يذكر أن هناك طبعة ثانية منه صدرت عام ١٩٧٢ بنيويورك (Schocken Books). وليس هناك أدنى اختلاف بين الطبعتين من حيث المضمون.

مطابع الأعترام بكونزيس النيل